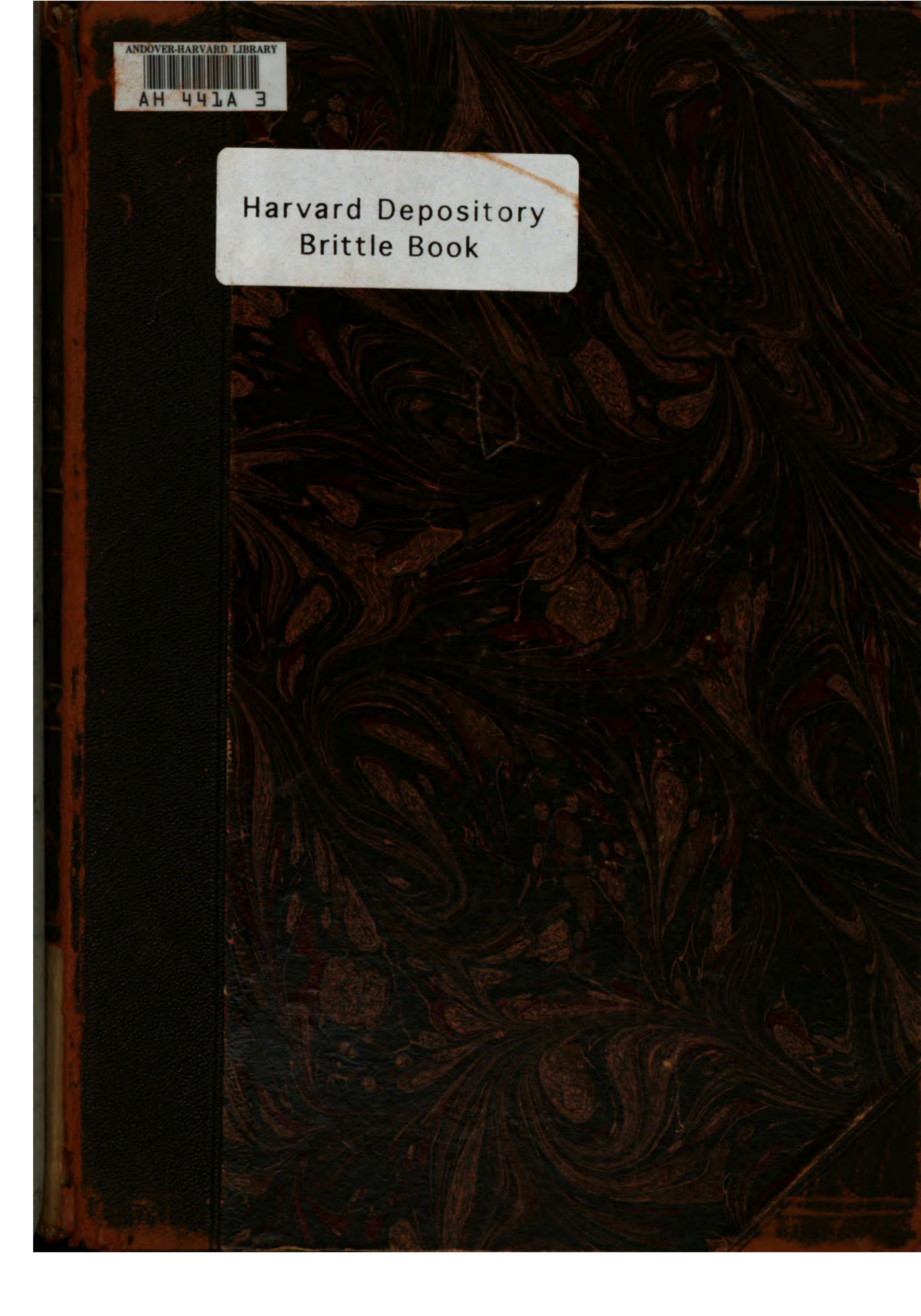
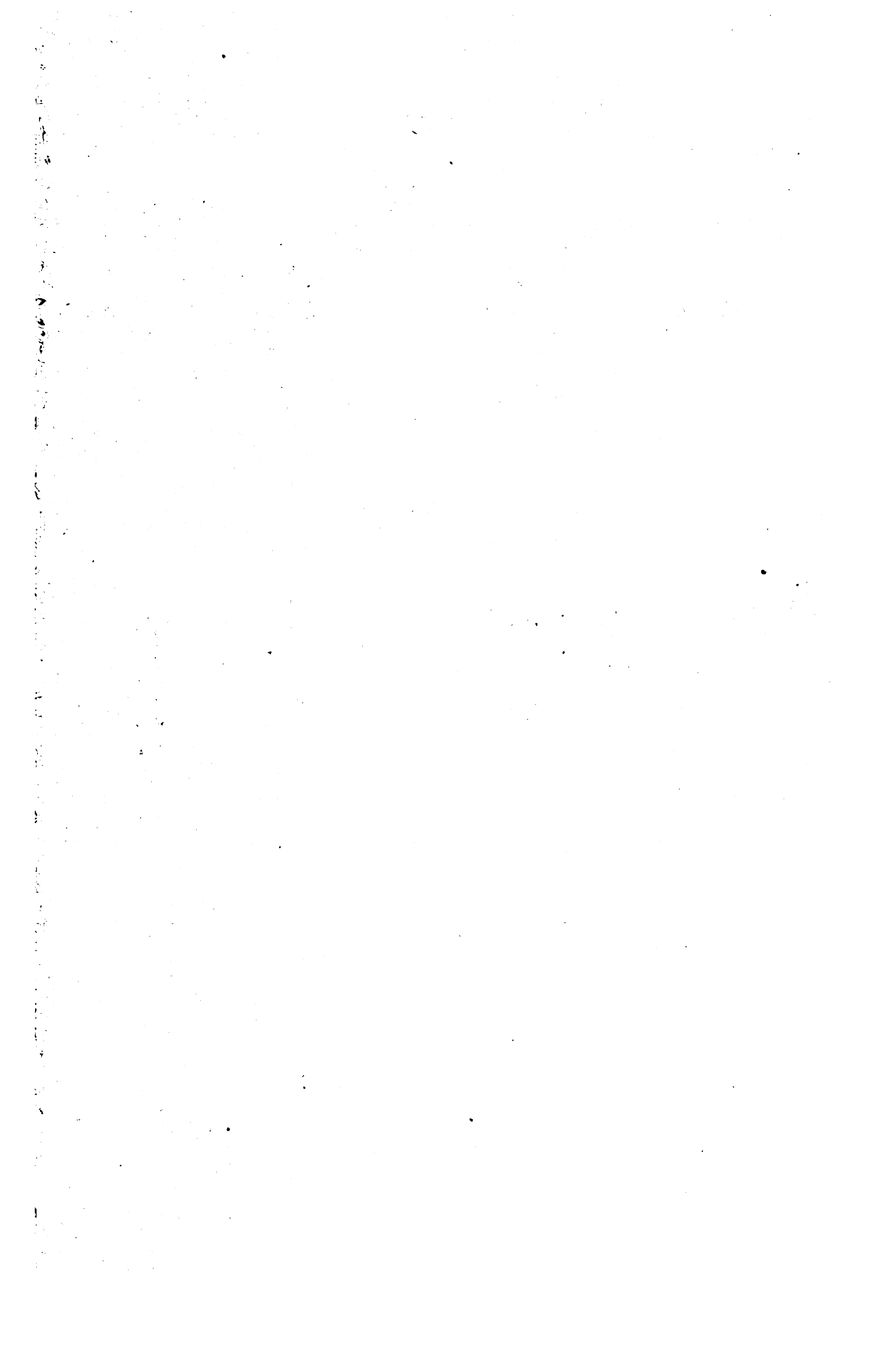


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 441A 3
Harvard Depository
Brittle Book


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Die

Einsetzung der heiligen Eucharistie

in ihrer ursprünglichen Form,

nach den Berichten des Neuen Testamentes

kritisch untersucht.

Ein Beitrag zur Erforschung der Evangelien und des Urchristentums

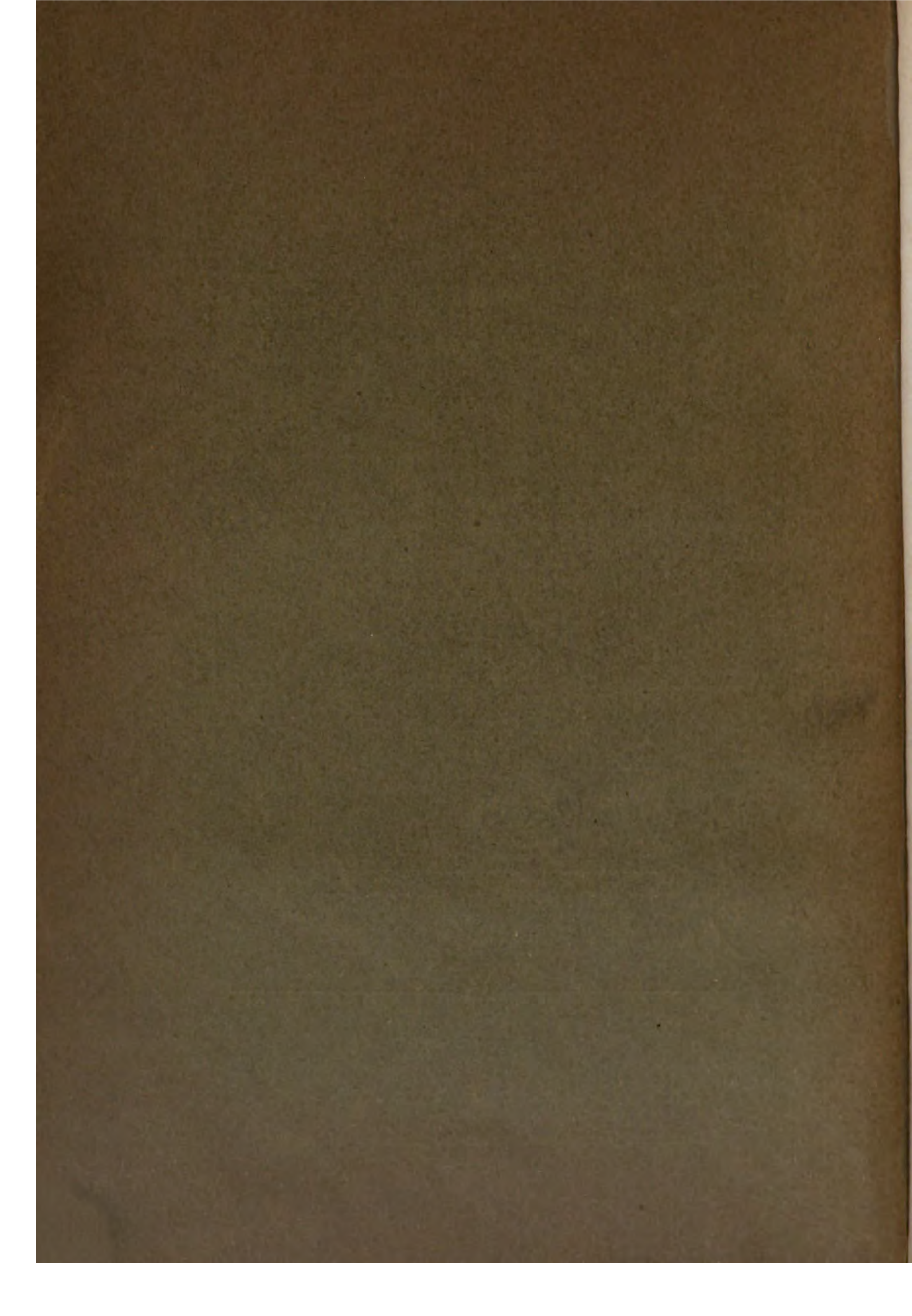
von

Dr. theol. Wilhelm Berning,
Religionslehrer am Gymnasium zu Meppen.



Münster i. W. 1901.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.



Die

Einsetzung der heiligen Eucharistie

in ihrer ursprünglichen Form,

nach den Berichten des Neuen Testamentes

kritisch untersucht.

Ein Beitrag zur Erforschung der Evangelien
und des Urchristentums

von

Dr. theol. Wilhelm Berning,
Religionslehrer am Gymnasium zu Meppen.

Münster i. W. 1901.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 27. Septembris 1901.

de Noël,
Vic. Eppi. Genlis.

Nro. 5923.



Sr. Bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Dr. Hubertus Voss,

Bischof von Osnabrück,

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet.



Vorwort.

Einer Rechtfertigung und Begründung der Zweckmäßigkeit einer Abhandlung über die Einsetzung der hl. Eucharistie nach den neutestamentlichen Berichten bedarf es nicht in einer Zeit, in der über diesen Gegenstand die lebhaftesten Kontroversen stattgefunden haben. Es könnte befremdend erscheinen, daß nicht der Sinn und die Bedeutung des heiligen Abendmahls eingehend behandelt wurden. Aus dem reichen Schatze der Lehren von der hl. Eucharistie zu schöpfen, schienen jedoch die Kräfte zu schwach; und das Gebäude aller einzelnen Wahrheiten, aller wunderbar tiefen und schönen Gedanken des letzten Abendmahls Jesu aufzuführen, bedarf es eines geschickteren Baumeisters. Nur das Fundament, die Berichte des Neuen Testamentes, habe ich betrachtet und untersucht, wobei natürlich mancher Blick auf das darüber errichtete Gebäude gefallen ist.

Für die Untersuchung der Berichte war ein doppelter Grund maßgebend. Einerseits hat man gerade diese in dem letzten Jahrzehnt häufig angegriffen und dadurch das Fundament zu erschüttern versucht; diesem Ansturm sind andere mit mehr oder weniger Erfolg entgegengetreten. Wenn sich auch erklärlicher Weise diese Kontroverse über die Abendmahlsberichte fast ausschließlich auf protestantischer Seite bewegte und der protestantischen Abendmahlslehre neue Bahnen wies, so ist doch auch der Katholiken gutes Recht und heilige Pflicht, dem Sturm gegen das Fundament nicht ruhig zuzusehen, sondern die geschleuderten Geschosse abzuwehren. Andrerseits befinden wir uns bei den Berichten des N. T. mit den übrigen christlichen Konfessionen auf demselben Boden; hier muß darum zunächst eine Einigung erzielt werden. Ist das Fundament von beiden Seiten als sicher anerkannt, dann erst kann der gemeinsame weitere Bau beginnen.

Ihrer Natur nach ist die Arbeit, die Berichte nach jeder Beziehung zu untersuchen und zu prüfen, Kleinarbeit; es mag

infolgedessen manches nicht jedem gleiches Interesse erwecken. Es muß bisweilen derselbe Gegenstand, dieselbe Stelle der Berichte von mehreren Seiten her beleuchtet werden; dabei werden sich Wiederholungen nicht vermeiden lassen. Ergänzend und bestätigend kommen zu den Berichten des N. T. die Nachrichten der ältesten christlichen Zeit über die damalige Abendmahlsfeier; manche interessante Fragen und Probleme über die Feier der Apostel und über Jesu letztes Abendmahl werden dadurch in den Bereich der Untersuchung gezogen.

Jeder Lichtstrahl, der auf Jesu Leben und Handeln fällt, enthüllt uns stets neue, wunderbare Beweise seiner Huld und zeigt den Heiland als den Endpunkt und die Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung und ihrer sinnreichen Vorbilder, als den Begründer eines neuen Bundes der Liebe und der innigsten Gemeinschaft mit Gott. Möge auch dieses Buch dazu beitragen, Jesu größtes Liebeswerk besser zu verstehen und dadurch die Liebe zu ihm zu mehren.

Nicht will ich an dieser Stelle meines verehrten Lehrers, des hochw. Herrn Professor Dr. Bludau in Münster i. W., vergessen. Er hat mich zu dieser Arbeit angeregt und mir bei derselben liebenswürdige und sachkundige Unterstützung und Förderung zuteil werden lassen. Ihm gilt mein innigster Dank.

Meppen, am Feste Mariä Geburt 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

IV. Teil. Das letzte Passahmahl Christi und die erste Feier des heiligen Abendmahls.

Einleitung.

„Hoc mysterium credi salubriter potest, investigari salubriter non potest“, äußert Petrus Lombardus über die Eucharistie. Dennoch hat sich von jeher die theologische Wissenschaft mit Vorliebe dieser unbegreiflichen und geheimnisreichen Lehre zugewandt, die neben den Dogmen von der Trinität und der Erlösung einen Hauptpunkt des Glaubens bildet.

Mit Freuden kann man das Merkzeichen einer besondern providentiellen Leitung Gottes in der Geschichte der Kirche darin erkennen, daß das Dogma von der hl. Eucharistie in der patristischen Zeit und darüber hinaus bis ins neunte Jahrhundert nie Gegenstand des häretischen Angriffs oder auch nur der theologischen Kontroverse gewesen ist. Die Väter begnügten sich damit, auf Grund der aus der hl. Schrift erlangten Überzeugung die Erhabenheit und Wichtigkeit der hl. Eucharistie darzustellen.

Als Berengar von Tours im 11. Jahrhundert die reale Gegenwart Christi im Altarssakramente und die Transsubstantiation anzugreifen wagte, erregte diese Neuerung ungeheures Aufsehen und rief die gelehrtesten Männer jener Zeit auf den Kampfplatz. Von jetzt an war die spekulative Begründung und Verteidigung der dogmatischen Lehre der Eucharistie ein Lieblingsthema der Scholastiker.

Nachhaltige Folgen für das kirchliche Leben und den Glauben hatte der Widerspruch der Reformatoren gegen die Abendmahlslehre der katholischen Kirche. Da sie sich in erster Linie auf die hl. Schrift stützten, wurde das Interesse der Theologen mehr auf die historische Grundlage der Abendmahlsfeier, das von vier Schriftstellern des N. T. berichtete letzte Mahl Jesu Christi, gelenkt. Katholiken und Protestanten stellten sich

in diesen Untersuchungen auf den Boden derselben hl. Schrift, beide hielten sie für ein echtes, glaubwürdiges Zeugnis des Lebens Jesu, so daß die Thatsache der Einsetzung in der im N. T. berichteten Form als festes, unerschüttertes Fundament galt. In der Erklärung der Abendmahlsworte trennten sich die Wege. Jedoch ließ Luther wegen der überwältigenden Klarheit der Einsetzungsworte die Lehre von dem realen Genusse des Leibes und Blutes Christi unangetastet, und die übrigen Gegner der katholischen Lehre hielten wenigstens den Stiftungscharakter und eine gewisse „Beziehung zu Jesu wahrem Leib und Blut" fest. Als aber durch Eindringen des Rationalismus in die Theologie sich Zweifel an der Übernatürlichkeit der biblischen Wunder und Weissagungen, Zweifel selbst an der Gottheit Jesu Christi einschlichen, mußte man folgerichtig die deutlichsten Beweise der Göttlichkeit des Christentums und seines Stifters, die hl. Schriften, ihres Charakters als inspirierter, glaubwürdiger Offenbarungen Gottes zu entkleiden suchen.

Selbstverständlich ist, daß der, welcher Christum nicht als wahren Gott anerkennt, die buchstäbliche Deutung der Einsetzungsworte von vornherein verwerfen muß; denn im Munde eines Menschen klingen die Worte „dies ist mein Leib", über ein Stück Brot gesprochen, lächerlich oder blasphemisch. Weil sich aber die biblischen Berichte von der Einsetzung der hl. Eucharistie nicht hinwegdeuten lassen, so sucht man auf alle mögliche Weise dem Abendmahl einen Sinn zu geben. Auf ein schlüpfriges und unsicheres Gebiet begeben sich diejenigen, welche den festen Grund der biblischen Berichte verlassen, um aus einem subjektiven Christusbilde den ursprünglichen Charakter des letzten Mahles Jesu herzustellen. Daher hat sich hierbei eine solche Menge von Ansichten ergeben, daß sie fast der Anzahl ihrer Vertreter gleichkommt.[1]) Die Erklärungen des hl. Abendmahles lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen:

I. Die buchstäbliche Auslegung in der katholischen Kirche behauptet, daß Christus mit den Worten „dies ist mein Leib", „dies ist mein Blut" Brot und Wein in seinen allerheiligsten Leib und sein Blut verwandelt habe; sie stützt sich

[1]) „Das hl. Abendmahl, das Liebesmahl unsers Erlösers, ... ist wiederholt in der (scil. protestantischen) Kirche zu einem Mahle des Haders und Streites geworden." Lichtenstein, Ad., Des Apostels Paulus Überlieferung von der Einsetzung des hl. Abendmahls. Berlin 1899. S. 1.

außer der Tradition auf die klaren Worte der hl. Schrift, deren vier Berichte ihr als nicht widersprechend gelten.

Zu der buchstäblichen Deutung im weiteren Sinne könnte auch die altlutherische Ansicht gerechnet werden, insofern auch nach dieser der reale Leib und das reale Blut empfangen wird, wenn auch in, cum et sub pane.

Recht kühn behauptet Durand in seiner Abhandlung (das Problem der Eucharistie und seine Lösung. Berlin 1898), welche er als „völlig neue Beweisführung“ bezeichnet, trotzdem die alten, längst widerlegten Einwände gegen den wörtlichen Sinn, nur in neuer Form, erhoben werden: die Deutungen der morgenländischen, römischen und lutherischen Kirche der Worte „dies ist mein Leib“ seien „absurd“ und „die die Christen trennenden Punkte“, die christliche Kirche sei darin einhellig und sei es auch immer gewesen, den Worten „dies ist mein Leib“ den bildlichen Sinn beizumessen: „dies“ (nämlich das eucharistische Brot) ist das Symbol „meines Leibes“.[1]) D.s Hauptthesen mögen hier zur Sprache kommen, weil der Sinn der Abendmahlsworte im Laufe der Abhandlung nur nebenbei behandelt wird. S. 5 ff. sagt D., die römische Kirche erkenne zwei Christusse, den historischen und den sacramentalen, und trotzdem diese verschieden seien, lehre sie in widersinniger Weise, diese beiden Christusse seien eins (vgl. S. 25 ff.). In Übereinstimmung mit der Philosophie kann die Kirche ohne „Widersinnigkeit“ behaupten: der „historische“ und der im Sakramente verborgene Christus ist dem Wesen nach ein und derselbe, nur die Accidenzien, unter denen er in den zwei Seinsweisen auftritt, sind voneinander verschieden. Es zeugt darum von Unkenntnis, wenn D. die Worte des Trident. XIII. cap. 3: „Der Herr beteuerte in Wahrheit, daß was er darbot sein Leib war“ verdreht in: „daß das eucharistische Brot — darunter versteht D. nicht, wie einzelne Kirchenväter und auch jetzt noch die katholischen Theologen, wenn sie den Ausdruck gebrauchen, den unter der Brotspecies, unter den Accidenzien des Brotes, verborgenen eucharistischen Christus, sondern die Brotsubstanz — sein Leib war“. Das geben wir ohne weiteres zu, daß Brot nicht gleich dem Leibe Christi ist, und daß deshalb die von D. der katholischen Kirche untergeschobene Deutung der Worte widersinnig ist.

D. unterscheidet ferner zwischen der „Bedeutung“ eines Satzes, die einen objektiven, und dem „Sinn“, der einen subjektiven Charakter hat und darin besteht, was ein Mensch mit dem Satz, den

[1]) Vgl. Schmiedel in Protestant. Monatshefte (v. Websky). III. Jahrg. 4. Heft. Berlin 1899. S. 125 Anm.

er gebraucht, ausdrücken will (S. 8 ff.). Der „eigentliche Sinn“ ist der, welcher mit der Bedeutung des Wortes oder Satzes übereinstimmt, andernfalls heißt er der „bildliche, uneigentliche oder metaphorische Sinn“. Sinn und Bedeutung sind gleich, wenn numerische Einheit zwischen dem Subjekt und Prädikat besteht (S. 10). Nur Karlstadt schreibt dem Worte „dies ist mein Leib“ den wörtlichen Sinn zu, indem er Jesus mit dem Worte „dies“ auf seinen Leib hinweisen und ihn damit bezeichnen läßt. „Die Auslegung von Karlstadt ist auf eine falsche Behauptung gegründet“ (S. 14 f.). Die Widersinnigkeit des „angeblich wörtlichen Sinnes“ der katholischen Kirche soll dadurch bewiesen werden, daß in der katholischen Lehre von der Transsubstantiation, die sich auf den Wortsinn stütze, welch letzterer hinwieder nicht auf den Sprachregeln fuße, sondern auf dem Dogma der Wandlung gegründet sei, ein circulus vitiosus liege (S. 19 ff.). — Es kann freilich nur einen einzigen wörtlichen Sinn eines Satzes geben; der von Karlstadt den Worten beigelegte Sinn bezieht sich aber gar nicht auf den vorliegenden Satz, bei dem Jesus, nachdem er Brot genommen, offenbar mit Beziehung auf das, was er in der Hand hält (und nicht, indem er auf seinen Leib zeigt), sagt: „dies ist mein Leib“. Christus sagt nicht: dies Brot ist mein Leib, sondern unbestimmt: das, was ich in der Hand habe; daher kann zwischen Subjekt und Prädikat eine numerische Einheit bestehen, weil das Subjekt des Satzes nicht näher determiniert ist, sondern erst durch das Prädikat seinen Sinn erhält.[1] Wenn die „römische Kirche“ auf diese Weise nach den Sprachregeln den Sinn des Satzes ergründet hat, kann sie aus dem darauf fußenden Dogma der realen Gegenwart auf das der Transsubstantiation schließen.[2] Wo bleibt da der circulus vitiosus?

II. Wenn in der zweiten Gruppe die symbolischen Deutungen zusammengefaßt werden, so ist das insofern richtig, als diese alle die buchstäbliche Erklärung der Abendmahlsworte ablehnen, wenn sie auch in der Auslegung im besondern weit auseinandergehen.

Die eigentliche „symbolische Deutung“, wie sie von Zwingli und Calvin vorgetragen wurde, verlangt eine gewaltsame Verdrehung der an sich klaren Worte und wird daher nur von einer geringen Anzahl orthodoxer Protestanten noch festgehalten.

[1] Vgl. hierüber ausführlich Franzelin, Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Romae 1873. p. 67—74, Corluy, J., Spicilegium dogmatico-biblicum. II. Gandavi 1884. p. 389 sqq., p. 392: ‚Terminus demonstrationis manet naturaliter idem ante ac post enunciationem propositionis speculativae, mutatur vero in enunciatione propositionis practicae, in qua natura subiecti intelligitur transferri per ipsam enunciationem ad naturam praedicati‘.

[2] Franzelin, l. c. p. 181 sqq.

Die Worte Jesu beim letzten Abendmahl, wie sie uns von den vier Berichterstattern wiedergegeben werden, sind zu klar, als daß sie anders denn in wörtlichem, buchstäblichem Sinn gedeutet werden könnten. Da man auf kritischer Seite sich der Notwendigkeit einer solchen Erklärung und ihrer Konsequenzen entziehen will, so sucht man den Berichten ihre Glaubwürdigkeit zu nehmen. Daher behauptet man, 1) es sei psychologisch unmöglich und mit dem aus den Evangelien gewonnenen Christusbilde unvereinbar, daß Jesus eine derartige Feier mit Andeutung seines Todes, mit neuer Bundesschließung, mit Stiftung für die Zukunft u. s. w. begangen habe. 2) Die Berichte selbst stimmen nicht überein und sind deshalb als Quellen zur Wiederherstellung der ursprünglichen Abendmahlsfeier wenig geeignet. Die Differenzen in der Form rühren her von verschiedenen Auffassungen des letzten Abendmahls, von Differenzen in der Lehre, indem neue und fremdartige Momente und Gedanken in der einem jeden eigentümlichen Form von den Berichterstattern hineingetragen wurden.

Diese beiden Punkte sind besonders in den Schriften behandelt worden, die der seit dem Jahre 1891 lebhaft geführten Kontroverse über die Form und Bedeutung des letzten Abendmahls Jesu entsprungen sind. Eröffnet wurde die Kontroverse durch die Abhandlung von Adolf Harnack: „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin" in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack". VII. Band. 2. Heft. Leipzig 1891. S. 115—144. Harnack will den Nachweis führen, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten meist Brot und Wasser bei der eucharistischen Feier benutzt, daß demnach auf die „Elemente" kein Wert gelegt wurde. Thatsächlich bestand ja in gewissen Kreisen die Gewohnheit, nur Brot und Wasser zu offerieren und zu genießen. „Eine so einschneidende Abweichung in dem Ritual am Anfang des 3. Jahrhunderts konnte nicht vorgenommen werden, wenn sie nicht eine ältere Überlieferung für sich hatte" (S. 124 f.). Diese glaubt H. nachweisen zu können, vor allem aus Justin, bei dem sich außer einigen andern Stellen, in denen zwar Wein erwähnt wird, aber nicht mit Beziehung auf das Abendmahl, besonders in den cc. 65—67 der I. Apol. Beweisstellen finden sollen. Gestützt wird die Argumentation aus Justin noch durch die Bezugnahme auf den Mithrasdienst in I. Apol. c. 66, fer-

ner durch die Martyrerakten des Pionius und den 63. Brief Cyprians. [1])

Jedoch „wenn irgend einmal eine groß angelegte historische Induktion nicht erwiesen hat, was sie hat erweisen sollen, so ist es die, welche Harnack seiner Wassertheorie zu Grunde gelegt hat.“ [2]) Daher haben sofort andere Forscher gegen Harnack's Hypothese scharf polemisiert: L. Duchesne in Bulletin critique. 1891, p. 281—283, C. Weyman im Historischen Jahrbuch XII. 1891. S. 645 f., Theod. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen-Leipzig 1892 [3]), der Schritt für Schritt die von Harnack vorgebrachten Gründe aus den Beweisstellen zu widerlegen suchte, wenn auch H. selbst sich dadurch nicht überzeugen ließ. [4]) In ähnlicher Weise trat Jülicher in der ersten Hälfte seiner Abhandlung: „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier der ältesten Kirche“ in „Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet“, Freiburg 1892. S. 217 ff., den Argumenten H.s durchweg entgegen. Mit den aus Justin entnommenen Gründen beschäftigte sich F. X. v. Funk in Theol. Quartalschr. 1892. S. 643—659. [5]) Vgl. ferner Victor Schultze in Theol. Litt. Blatt 1892, Nr. 26 und 27, Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu Lukas, in „Texte und Untersuchungen“ X, 3. Leipzig 1895. S. 648 ff., Holtzheuer, a. a. O. S. 2—14, H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums. Straßburg 1894. S. 97 f.

Die Hypothese Harnacks von Brot und Wasser als urchristlichen Abendmahlselementen ist wohl endgiltig abgethan, jedoch hatte sich der geistvolle und scharfsinnige Kritiker damit nicht begnügt, sondern einen Rückschluß auf das letzte Abendmahl Jesu gemacht. Wenn die Art der Elemente beim Mahle in früher Zeit als gleichgiltig angesehen wurde, so daß für Wein sogar Wasser

[1]) Zu Cyprians Ep. 63 ad Caecil. vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872. S. 204, Schwane, Dogmengeschichte I. 2. A. Freiburg 1892. S. 514, Schanz, Lehre von den Sakramenten. Freiburg 1893. S. 384, Hefele, Conciliengeschichte II. 2. A. Freiburg 1875. S. 58 u. 180.

[2]) So Holtzheuer, Das Abendmahl und die neuere Kritik. Berlin 1896. S. 13.

[3]) Vgl. Neue kirchliche Zeitschrift. III. Jahrg. 4. H. 1892. S. 261—292.

[4]) Vgl. Theol. Litt. Ztg. 1892. S. 373—378.

[5]) Derselbe in „Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen“. I. Paderborn 1897. S. 278—292.

genommen werden konnte, dann kam es beim letzten Abendmahl auch nicht auf die Gaben an, sondern die Handlung, das Essen und Trinken, war das Wesentliche. „Es handelt sich .... um die menschliche Nahrung in ihrer einfachsten Form, um Essen und Trinken, also um eine Handlung. Die Handlung ist das Entscheidende. Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat. So hat er sich für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistlichen Lebens zu machen“ (S. 142).

Mit dieser Ansicht über das letzte Abendmahl hatte Harnack den Stein ins Rollen gebracht. Nicht so bald, wie bei der „Wassertheorie“ kam die Kontroverse über diesen Punkt zum Stillstand, sondern sie entspann sich in der Folgezeit derartig, daß jedes Jahr mindestens eine größere Monographie über das Abendmahl erschien. Den Anfang machte Jülicher in seiner schon erwähnten Schrift, in deren zweiter Hälfte (S. 231—250) er über das Wesen des ursprünglichen δεῖπνον κυριακόν handelt. Er sondert die vier Berichte im N. T. in die zwei Gruppen (Matth. Mark. — Luk. Paul.). Die Quellen des Markus sind denen des Paulus gleich oder doch ähnlich; aus inneren Gründen ist aber der „marcinische Bericht“ als der ursprüngliche vorzuziehen. Dieser sagt nun nichts von einem Wiederholungsbefehl, und eine derartige Absicht Jesu läßt sich auch nicht aus der Feier als solcher entnehmen, während Paulus Jesum ganz zweifellos eine Institution für die Zukunft schaffen läßt. Da für Markus kein Grund vorhanden war, die mitüberlieferten Stiftungsworte zu streichen, und da andrerseits die Einführung der regelmäßigen Feier sich als ein Bedürfnis der Jünger und der Gemeinde sehr leicht erklärt, so „bezeichnet Paulus mit seinem dazu noch recht harten τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν eine spätere Stufe der Tradition über die erste Eucharistie als Markus und Matthäus“ (S. 238). Da Jülicher hiermit die Bedeutung des letzten Abendmahls für die Zukunft leugnet, muß er auch den Sinn der Feier verflachen. Von Weizsäcker [1]) hat er den Gedanken aufgenommen, daß es sich um eine Parabel bei Jesu letztem Mahle handelt, er

[1]) Das Apostolische Zeitalter. 2. Aufl. Freiburg 1892. S. 576 ff.

nimmt aber gegen Weizsäcker an, daß Jesus auch eine Lösung derselben gegeben habe. Nicht auf das Mahl als solches, auf das Genießen sei Wert gelegt (gegen Harnack), da keine der Quellen von dem Genusse der Gaben rede, sondern nur den Gegenstand des Genießens vergleiche der Herr mit seinem Leibe und Blute. Das tertium comparationis sei beim Brote durch **ἔκλασεν**, beim Weine durch **ἐκχυννόμενον** bezeichnet. Nach Jülicher ist das letzte Abendmahl also eine einmalige Abschiedsfeier, die Jesus für seine Jünger veranstaltete, um ihnen seinen bevorstehenden Tod anzukündigen, vielleicht auch um darzustellen, daß der Leib zerstört werden muß, damit den Menschen durch seinen Tod das Heil erwachse (S. 244).[1]

Das folgende Jahr brachte das Werk von F. Spitta: „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums". I. Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. Göttingen 1893. S. 205—337.[2]

Spitta geht in der Verflüchtigung des heil. Abendmahls noch über seine Vorgänger hinaus, indem er es vollständig von seinem geschichtlichen Boden loslöst. Er untersucht sehr eingehend die Frage, wann und bei welcher Gelegenheit es gefeiert wurde, hält allein die Johanneische Datierung des Todestages Jesu für richtig und leugnet zugleich jegliche innere und äußere Beziehung des letzten Mahles Jesu zum Passahmahl.[3] Von diesem Standpunkt aus schließt Spitta auf den Sinn des letzten Abendmahls, insbesondere auf die Bedeutung der neuen *διαθήκη*: Der Bund, um den es sich handelt, ist der dem mosaischen entgegengesetzte, davidisch-messianische und Jesu Abendmahlsfeier eine Hinweisung auf das in dem neuen Bund zu feiernde Endmahl. „Bei jener letzten Mahlzeit im Kreise seiner Jünger waren Jesu Gedanken ganz beschäftigt mit der Vollendung seines Werkes, mit jener seligen Aussicht, wo Gott sein Königreich zum Siege gebracht haben wird, und wo von ihm,

---

[1]) Letztere Deutung soll auch nach Schürer in Theol. Litt.-Ztg. 1891. S. 30; 1893. S. 150 „entschieden das Richtige" treffen. Vgl. noch zu Jülicher Reischle in „Christliche Welt". 1893. S. 194 ff., Kattenbusch in „Götting. gel. Anzeigen". 1894. V. S. 337 f., V. Rose, Rev. bibl. 1900. p. 512 f.

[2]) Vgl. J. Weiß in Theol. Litt.-Ztg. 1893. S. 397, v. Soden in Deutsche Litt.-Ztg. 1894. S. 611.

[3]) Früher hat Spitta das christl. Abendmahl in erster Linie als Umbildung des jüdischen Passahmahles aufgefaßt, vgl. Theol. Litt. Ztg. 1888. S. 288 f.

dem von Gott gesandten Messias die Kräfte der Erkenntnis und des ewigen Lebens ungehindert in seine Jünger überströmen werden als die Gaben des Mahles, das Gott seinen Getreuen bereitet hat.“ Jesus versetzt sich in jene Situation und fordert seine Jünger auf, die Gaben, die nur er ihnen bieten kann, zu nehmen. „Ihn selbst sollen sie genießen, sein Wesen in sich aufnehmen“ (S. 282). In der Scheidestunde bietet er sich ihnen, um damit auszudrücken, daß er trotz des soeben ausgesprochenen Hinweises auf den Verrat durch einen seiner Jünger nicht irre geworden ist an sich selbst und an seinem Werke. „Mithin sind die Einsetzungsworte das Siegel unter das Leben und Berufswerk Jesu“ (S. 283). Während die Darstellung bei Markus und Matthäus uns die Originalgestalt des Abendmahls giebt, ist die lukanische Recension „ein Produkt der Vorstellungen der christlichen Gemeinde über das letzte Mahl Jesu“ (S. 301), und im paulinischen Berichte kreuzen sich verschiedene Traditionen, die urapostolische, sowie die, welche im Bericht des Lukas ihren Niederschlag gefunden. Das Resultat seiner Untersuchungen faßt Spitta dahin zusammen (S. 333): „Ich vermag im Abendmahl keine Stiftung zur Feier des Gedächtnisses seines Todes in der Gemeinde zu erkennen, so begreiflich ich es andrerseits finde, daß die Christen schon im apostolischen Zeitalter bei dem Genuß von Wein und Brot in den Agapen ihres für sie gekreuzigten Herrn gedachten. Statt dessen ergiebt sich mir der ursprüngliche Sinn der Einsetzungsworte aus dem Anschluß der Rede Jesu an die Vorstellungen vom messianischen Endmahle, wo man die geistigen Gaben des Messias, ja ihn selbst, in unbeschränkter Weise zu genießen hoffte.“

Auch W. Brandt: „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums“. Leipzig 1893, hat sich S. 283 ff. ausführlich mit dem letzten Abendmahl beschäftigt. Nach B. sind bereits alle neutestamentlichen Berichte mehr oder minder weit von dem ursprünglichen Sachverhalte abgewichen. Die Idee eines neuen Bundes, einer neuen Religion, ist den Uraposteln noch fremd gewesen, sie ist neben der Lehre von der Heilswirkung des Todes Christi paulinischen Charakters. Jesus hat überhaupt seinen Tod nicht so gewiß vor Augen gesehen und von einer Heilsbedeutung desselben höchstens in Form eines Wunsches „aus seinem guten Gewissen heraus“ reden können: „wenn ich sterben sollte, möge Gott um meines Blutes willen

euch und dem Volke gnädig sein" (S. 290). Paulus erst hat dem Abendmahl seine Ideen zu Grunde gelegt, die dann auch die andern Berichte beeinflußten. „Vor Paulus scheint in der Urgemeinde und bei der letzten Mahlzeit selbst von dem Becher überhaupt nicht besonders die Rede gewesen zu sein" (S. 293). Jesus hat bei seinem Abendmahle, welches mit dem Passahmahle in keiner Beziehung steht, durch das Verteilen des Brotes, freilich unter Anspielung auf seinen Tod, nur der Idee der Gemeinschaft Ausdruck geben wollen, die auch bei den ferneren Mahlzeiten der Jünger zur Geltung kommen sollte. Das Abendmahl als Stiftung und Gedächtnisfeier des Todes Jesu hinzustellen, ist der paulinischen Auffassung entsprungen.

Die genannten Aufstellungen unterzog Er. Haupt in einer akademischen Rede einer Kritik: „Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte". Halle 1894 (Universitätsprogramm). Er faßt die Resultate der früheren Abhandlungen zusammen und stimmt diesen in einigen Punkten zu, nähert sich dabei aber mehr der traditionellen Auffassung vom hl. Abendmahle. Haupt gründet seine Untersuchungen auf die Textkritik der Einsetzungsworte und kommt nach eingehender Prüfung der verschiedenen Textgestalten, die uns in Lc. 22, 19. 20 überliefert sind, zu dem Ergebnis, daß der kürzere Text in Codex D die ursprüngliche Fassung biete und demnach eine besondere Tradition wiederspiegele. Der paulinische Bericht kann trotz der Eingangsworte I. Cor. 11, 23 nicht auf größere Genauigkeit Anspruch machen, ist vielmehr nur „eine Art von Kommentar zu der Geschichte der Einsetzung" (S. 13). Bei der Frage nach der Bedeutung der Abendmahlsworte werden die Deutungen von Harnack und Spitta abgelehnt, mit letzterem aber jede Bezugnahme auf das Passahmahl von der Hand gewiesen. Das letzte Abendmahl war nicht von Jesus „längst prämeditiert", war auch nicht „eine Belehrung für die Jünger", sondern „ein durch die innere Gewalt der Lage hervorgezwungenes Bedürfnis selber" (S. 24). Den Sinn der Worte Jesu definiert Haupt nun so: „Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet und zu einem Bestandteil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte in vollstem Maße erschließen

und zu Gute kommen lassen" (S. 24). Eine Stiftung war von Jesus jedenfalls beabsichtigt; da er „das ganze Mahl in der Nacht des Verrates unter den Gesichtspunkt eines Abschiedsmahles stellte", so wollte er den Jüngern für die Zeit der Trennung in der Wiederholung des letzten Abendmahles das Mittel und die Form geben, sein Gedächtnis wachzuhalten.

Noch weit mehr trug der traditionellen Ansicht vom hl. Abendmahl Rechnung die Abhandlung von Fr. Schultzen: „Das Abendmahl im neuen Testamente". Göttingen 1895 [1]). Nach eingehender Untersuchung des lukanischen Textes in Cod. D giebt Schultzen doch der vollständigen Lesart den Vorzug. Die Anschauung, die allen Berichten zu Grunde liegt, ist nach Sch. nicht die, daß Jesus den Jüngern Brot und Wein als Repräsentanten seines Leibes und Blutes reicht, sondern daß sein realer Leib und sein reales Blut „in Brot und Wein" (S. 96) die Gaben Jesu sind, und daß man im Abendmahl vor allem eine Opfermahlzeit erblicken muß. Hiermit stimmt die Abendmahlslehre des hl. Paulus überein. Sch. will hauptsächlich „der Berechtigung der Beziehung auf Jesu Tod möglichst scharfen Ausdruck geben, zur Widerlegung derer, die sie neuerdings bestritten" (S. 99). Mit der Begründung dieser Beziehung ist auch der gewichtigste Einwand gegen die Autorität der Abendmahlsberichte beseitigt, zumal sich bei Johannes keine schlechthin neue, mit diesen disharmonierende Vorstellungen finden. „Von einer viele Stadien durchlaufenden Entwickelung des Abendmahls in der apostolischen Zeit haben wir nichts gefunden. Vielmehr haben die Jünger, wie es nur natürlich war, sich pietätvoll an das gehalten, was Jesus zuletzt in ihrer Mitte gethan hatte" (S. 98). Das Hauptverdienst der Arbeit Schultzens ist, daß, „wenn auch nicht viel neue Resultate herausgekommen sind, sich doch alte Wahrheit aufs neue bestätigt hat", und ein solches Ergebnis war nach dem Kritizismus der früheren Abhandlungen uur zu begrüßen.

In andere Bahnen dagegen lenkte R. A. Hoffmann wieder ein, der in seinem „biblisch-theologischen Versuch" über: „Die Abendmahlsgedanken Jesu". Königsberg 1896, eine neue Ansicht vorbrachte. [2]) Schon insoweit weicht er von den früheren ab,

[1]) Vgl. Theol. Litt.-Ztg. 1896. S. 234 ff. (Lobstein), Theol. Litt.-Bl. (Bratke) 1896. S. 289 ff., 297 ff., Litterar. Centralblatt. 1896. S. 217 ff.

[2]) Vgl. Theol. Litt.-Bl. 1896. S. 513 ff.

als er neben der gewöhnlichen Zweiteilung der Berichte des N. T. noch eine eigene Quelle in Justin. I. Apol. c. 66 zu finden meint. Die matthäo-marcinische Überlieferung, die auf den Erinnerungen des Petrus und Matthäus beruht, hat immerhin einigen, ja verhältnismäßig hohen Wert; Paulus hat bona fide das wiedergegeben, was ihm nach seinen besten Quellen als Worte und Handlungen Christi überliefert worden war, und erweckt dadurch ein günstiges Vorurteil. In allen vier Berichten „erscheint das mit dem Inhalt des Bechers in Beziehung gesetzte Blut Jesu zugleich als das Mittel zur Stiftung eines Bundes“ (S. 47). Zur Inaugurierung des neuen Bundes hat Jesus sein Leben hingegeben und Vergebung der Sünden erwirkt; er ist aber nur zum Besten seines noch ungläubigen Volkes in den Tod gegangen, nicht für seine beim letzten Mahle noch anwesenden Jünger. Das letzte Abendmahl steht in keiner Beziehung zum Passahmahl, noch auch ist es als neutestamentliches Bundesopfermahl oder als Opfermahlzeit überhaupt aufzufassen. „Bevor Jesus scheidet, will er den Jüngern noch einmal auf eine möglichst sinnenfällige und jeden einzelnen von ihnen aufs unmittelbarste berührende Weise, das eine, was not thut, ins Gewissen schieben durch die sinnbildliche oder doch zugleich etwas Geistig-Reales mitteilende Handlung der Brot- und Weindarreichung. Christus stellt Brot und Wein als die gewissermaßen lebendigen und daher Leben vermittelnden Repräsentanten seiner Lebenskräfte, seines Leibes und Blutes hin“ (S. 97). Die genuine Auffassung des historischen Jesus finden wir bei Paulus nicht wieder, da für diesen „die Thatsache des Heilstodes Christi den Ausgangspunkt und festen Ankergrund seines Glaubens nicht nur, sondern seines ganzen theologischen Denkens und seiner Predigt bildete“.

Der Schlußstein zu all den vorhergegangenen Arbeiten und das Resume aus denselben ist die umfangreiche Monographie von Rud. Schaefer: „Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen“. Gütersloh 1897. [1]) Bei der Prüfung der vorgetragenen Ansichten erörtert Schaefer im ersten und schönsten Teil seiner Schrift besonders zwei Fragen, nämlich die nach dem Zusammenhange des Abendmahls mit dem Passahmahle und die nach dem Stiftungscharakter für die Zu-

[1]) Vgl. Theol. Litt.-Bl. 1897. Nr. 32. Theol. Litt.-Ztg. 1898. S. 291 ff. (Lobstein). Baldensperger in Theol. Rundschau II (1899) S. 63 f.

kunft. Was den ersten Punkt angeht, so ist als die Zeit des letzten Mahles Jesu der 14. Nisan mit der synoptischen Tradition festzuhalten; am gesetzlichen Tage hat Jesus im Anschluß an das Passahmahl das neutestamentliche Opfer- und Bundesmahl eingesetzt, in dem die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausgedrückt wird. Nach diesen geschichtlichen Voraussetzungen wird der Wert der Berichte vom letzten Abendmahl näher bestimmt: Die Lesart des Cod. D ist nicht ursprünglich, der Bericht bei Justin kann nicht als besondere Quelle gelten, alle neutestamentlichen Berichte haben ihre Nachrichten aus urapostolischen Kreisen. Wenn auch der marcinische Bericht die älteste Überlieferung bieten sollte, so stimmt er doch sachlich wie inhaltlich mit Paulus überein. Das Fehlen des Stiftungsbefehles bei Mt. und Mc. ist „kein Beweis für das Nichtgesprochensein“, da auch nach ihnen eine Wiederholung von Jesus beabsichtigt ist; denn „wie die Erinnerung an die grundlegende That Gottes, die den alten Bund inaugurierte, durch das Passahmahl lebendig erhalten werden sollte, so sollte das neue Mahl die Erinnerung an die grundlegende Gottesthat, die den neuen Bund inaugurierte, lebendig erhalten, und darin lag für die Jünger, daß auch das neue Mahl wie das alte wiederholt werden sollte“ (S. 250). Im zweiten Teil seiner Schrift (S. 285–411) untersucht Schaefer „die Bedeutung des Herrenmahls“ nach der Anschauung der einzelnen Berichte und insbesondere die Lehre des hl. Paulus über das hl. Abendmahl. Danach giebt Jesus seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut, „damit sie im gläubigen Genuß die durch seinen Tod gewirkte Sündenvergebung erlangen“ (S. 302). Die richtige Auffassung vom Abendmahl finden wir am sichersten bei Paulus: denn „wenn Paulus einen Bericht über das Abendmahl und eine Deutung des Abendmahls giebt, so folgt er einem äußeren Anlaß; wenn die Synoptiker nur einen Bericht über das Abendmahl gegeben, so erfüllen sie ihre Pflicht als Berichterstatter“ (S. 409). Das Resultat seiner Untersuchungen faßt Schaefer (S. 420) kurz zusammen: „Die historische Auffassung des Abendmahls ist zu seiner Erklärung notwendig, die symbolische wird ihm nicht gerecht, die magische widerspricht seinem Wesen, die mystische wird ihm noch am meisten gerecht: Der Glaube allein empfängt im Genusse, was Jesus ihm verheißen hat, seinen Leib und sein Blut.“

In dem Wirrwarr der sich kreuzenden Hypothesen und Ansichten, welche in dieser Kontroverse aufgetreten sind, erscheinen besonders drei Fragen im Vordergrunde, die zum Gegenstande eingehender Forschungen gemacht wurden und eine scharfe Kritik über sich ergehen lassen mußten:

1. Ist das letzte Abendmahl im Anschluß an das alttestamentliche Passahmahl eingesetzt und steht es in einem inneren Zusammenhange mit diesem?

2. In welchem Sinne hat Jesus mit der Feier auf seinen bevorstehenden Tod hingewiesen, und was folgt daraus für die Deutung des letzten Abendmahls?

3. Hat Jesus eine Stiftung für die Zukunft intendiert und eine Wiederholung angeordnet?

Man kann sagen: Die Beziehungen des letzten Abendmahls zur Vergangenheit (Passahmahl), zur Gegenwart (unmittelbar bevorstehender Kreuzestod) und zur Zukunft (Wiederholung des Mahles in der Kirche) sind nach allen Seiten hin erörtert worden. Man hat alle diese Beziehungen bestritten, aber alle haben auch ihre Verteidiger gefunden. [1])

Neben den erwähnten größeren Abhandlungen suchten noch viele kleinere Schriften einzelne Fragen über das Abendmahl teils nach ihrer wissenschaftlichen teils praktischen Seite hin zu beleuchten und zu verwerten.

E. Grafe hielt auf dem Bonner Ferienkursus 1894 einen Vortrag über „die neuesten Forschungen über die ursprüngliche Abendmahlsfeier“ (abgedruckt in Zeitschrift für Theologie und Kirche V. 1895. S. 101—138). Er gibt darin einen Überblick über die wissenschaftliche Arbeit an dem Gegenstande von Harnack bis Haupt und schließt sich der Leugnung einer Stiftung für die Zukunft an. „Sollte der Herr ein dahinzielendes Wort wirklich gesprochen haben, so war solches sicherlich nicht im Sinne der Stiftung eines Ritus gemeint“ (S. 137).

Ein Referat und eine Kritik der Ergebnisse derselben Schriften gibt O. Holtzheuer, a. a. O.; über Harnack, Jülicher und Spitta berichtet G. W. Stewart in The Expositor 1898. July. p. 43—61, August. p. 86—102; über Harnack bis Grafe vgl. Arn. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums.

[1]) Eine übersichtliche Analyse der einzelnen Ergebnisse s. bei Schaefer, Herrenmahl. S. 41 ff.

Vortrag. Freiburg 1898. S. 76 ff.[1]) Meyer selbst hält das Abendmahl für ein „Denkmal des sieghaften Glaubens Jesu, der mitten in Todesnot sich und die Seinen mit dem Ausblick auf das nahende Gottesreich getröstet hat, auf das Reich, das er in seinem ganzen Leben verkündigte, und der für die Zwischenzeit sie seiner beständigen Gemeinschaft versichert hat".

Seit 1891[2]) erschienen außerdem folgende weniger bedeutende Schriften oder Aufsätze in Zeitschriften, von denen einige in den Streit eingriffen, andere selbständig das hl. Abendmahl behandelten:

Lilley, The Lords supper. Edinburgh 1891.[3])
Neue kirchliche Zeitschrift. 1891. S. 903 ff.
Reformierte Kirchenzeitung. 1891. Nr. 26, 27.
Schmidt, The character of Christ's last meal, in Journal of the society for bibl. litt. XI. Boston 1892.
Neue kirchliche Zeitschrift. 1892. S. 459 ff.
von Zittwitz, Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte. Brieg 1892.
Millard, Das Abendmahl des Herrn und die Stellung seiner Jünger dazu. Vortrag. Bonn 1892.
M. Reischle, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier, in Christliche Welt. VII. 1893. S. 194 ff.
Gardner, The origin of the Lord's supper. London 1893.
Monod, Étude évangélique, in Revue chrétienne. XII. Paris 1893. p. 258 ss.
Joachim, Die Überlieferung über Jesus' letztes Mahl, in Hermes. Zeitschr. f. klass. Philol. XXX. 1895. S. 39—56.
Josephson, Das heilige Abendmahl und das neue Testament. Vortrag. Gütersloh 1895.
Zöckler, Moderne Abendmahlskontroversen, in Evangelische Kirchenzeitung. 1895. Nr. 7—9.
Allgem. Evang.-luther. Kirchenzeitung. 1895. Nr. 36—41.
Kattenbusch, Das heilige Abendmahl, in Christliche Welt. IX. 1895. Nr. 13—15.

[1]) Vgl. die Recension von W. Brandt in Deutsche Litt.-Ztg. XIX. 1898. Nr. 46 (S. 1745 ff.).

[2]) Die Litteratur über das Abendmahl bis 1886 s. bei H. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886, bis 1891 bei Schaefer, a. a. O. S. 15, wozu noch zu ergänzen P. Lobstein, La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889.

[3]) Vgl. Theol. Litt.-Ztg. 1891. S. 500 ff.

Sachse, in Halte, was du hast, Zeitschr. f. Pastoraltheol. 1895. Januarheft.

Müller, Abendmahl und Bibelkritik. Duisburg 1895.

E. Sulze, Eine neue Untersuchung über Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, in Protestantische Kirchenzeitung 1895. S. 697 ff.

E. Michaud, Études eucharistiques. I., in Internationale theol. Zeitschr. (hrsgeg. v. Michaud). Bern 1895. S. 751—766.

N. Ridley, A brief declaration of the Lords supper. Lond. 1895.

Bratke, im Theologischen Litt. Blatt. 1896. Nr. 24—25.

Gemmel, im „Beweis des Glaubens". 1896. S. 291 ff.

Mecklenburgisches Kirchenblatt. 1896. Nr. 12—13 (Nösgen).

Cremer, in Herzog's Realencyklopädie für protest. Theologie. 3. Afl. I. Art. Abendmahl. S. 31 ff., Drews, ebd. Art. Eucharistie. V. S. 560—572.

C. Goetz, Doppelte Auffassung vom Abendmahl, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1898. Heft 1.

Eichhorn, Das Abendmahl im neuen Testament, in „Hefte zur Christlichen Welt". Leipzig 1898. Nr. 30.

Clemen, ebds. 1898 (gegen Eichhorn) [1]. Nr. 37.

Durand, Das Problem der Eucharistie und seine Lösung. Berlin 1898.

Watson, Das letzte Abendmahl. Autor. Übers. aus d. Engl. v. W. H. Leipzig 1898. [2]

G. Hiller, Die lutherische Abendmahlslehre und ihre modernen Gegner, in Pastoralblätter. 1899. Nr. 10. 11.

P. W. Schmiedel, Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls, in Protestantische Monatshefte (Neue Folge der protest. Kirchenztg.). Hrsgeg. v. Websky. III, 4. Berlin 1899. S. 125--153 (Kritik Eichhorn's u. Clemen's).

[1] In diesen beiden Schriften (von Eichhorn und Clemen) ist das Abendmahl in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Eichhorn will an Stelle der histor.-kritischen Methode die „religionsgeschichtliche" in Anwendung bringen. Während jene die Abendmahlsberichte als Geschichtserzählungen faßt, aus denen die älteste Überlieferung und der geschichtliche Vorgang herauszuschälen ist, richtet diese ihr Interesse auf die älteste christliche Litteratur, sofern sie den „Gang der religiösen Entwickelung" und der „Ausbildung des Christentums als Religion" darstellt. Vgl. Lobstein in Theol. Litt.-Ztg. 1899. S. 77 ff., Baldensperger, Theol. Rundschau. 1899. S. 65 f.

[2] Vgl. Theol. Litt.-Ztg. a. a. O. Baldensperger, Theol. Rundschau. 1899. S. 66 f.

Ad. Lichtenstein, Des Apostels Paulus Überlieferung von der Einsetzung des hl. Abendmahls nach ihrem litterarischen u. bibl. theolog. Verhältnis zu d. synopt. Berichten. Berlin 1899.

Auf katholischer Seite hat man sich, da ja hier die Lehre von der hl. Eucharistie einen allen Wechsel der Zeit überdauernden Bestand hat, nur wenig um die gedachte Kontroverse gekümmert. Man beschäftigte sich mehr mit der dogmatischen Lehre von der hl. Eucharistie, obgleich auch hierbei die Frage nicht übergangen werden kann, welche Gedanken Jesus nach den Berichten des N. T. in das letzte Mahl, das er mit seinen Jüngern feierte, hineingelegt hat. Immerhin finden sich in den Lehrbüchern der Dogmatik, in Monographien über die hl. Eucharistie, ferner in den Kommentaren zu den biblischen Berichten und in den Schriften über das Leben Jesu und über biblische Theologie manche nützliche und wertvolle Hinweise auf das Urbild der hl. Eucharistie, auf Jesu letztes Abendmahl.[1])

Die in der modernen Abendmahlskontroverse zur Sprache stehenden Fragen jedoch wurden neuerdings erörtert von Joh.

[1]) Vgl. die Litteratur bei Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie. Freiburg 1892. S. 414 ff., 420 f., 500, unter der besonders Wertvolles enthalten F. Probst, Die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, G. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872, ders., Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier, in Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1880. S. 90 ff., vgl. Dublin Review. 1889. Octob., 1890. Apr. Jul. Oct. (Gasquet). Einschlägige Bemerkungen enthält auch die Litteratur über den Konsekrationsmoment: Henke, Die katholische Lehre über die Konsekrationsworte der hl. Eucharistie. Trier 1850, Hoppe, Die Epiklesis der griechischen u. orient. Liturgien u. der römische Konsekrationskanon. Schaffhausen 1864, Franz, Der eucharistische Konsekrationsmoment. I. Der Konsekrationsmoment im Speisesaale zu Jerusalem. Würzburg 1875, Vacant, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'église latine. Paris 1894, J. Watterich (Altkatholik), Das Passah des neuen Bundes. Baden-Baden 1889, ins Engl. übers. v. S. White, vgl. Theol. Litt.-Bl. 1898. Nr. 49, ders., Der Konsekrationsmoment im hl. Abendm. u. seine Geschichte. Heidelberg 1896 (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896. S. 476 f.), ders., Die Gegenwart des Herrn im hl. Abendmahl. Heidelberg 1900, A. de Waal im Katholik. 1896. I. S. 392 ff., Schanz, Der Konsekrationsmoment in der hl. Messe, im Katholik. 1896. II. S. 1—16. 114—137, vgl. Revue internationale de théologie. Bern 1897. S. 83—113, E. Lingens in Zeitschr. f. kath. Theol. XX. 1896. S. 342. 743 ff., 1897. S. 51—106. 372—378. Vgl. ferner noch J. Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum. II. Gandavi 1884. p. 380—397, Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Vätern. I. Würzburg 1900, Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus. Freiburg 1900.

Hehn: „Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi". Würzburg 1900.[1]) Indem Hehn die Abendmahlsgedanken Jesu nach ihrem ganzen Inhalt und in ihrer Bedeutung ergründen will, behandelt er damit den ersten der Streitpunkte (s. S. 5): Konnte Jesus die in den Abendmahlsberichten ausgedrückten und ihnen zu Grunde liegenden Gedanken selbst haben, sind sie mit dem aus den Evangelien gewonnenen Christusbilde vereinbar, oder sind sie erst von der christlichen Gemeinde, insbesondere vom hl. Paulus, allmählich ausgebildet worden? Hehn zeigt die psychologische wie historische Unmöglichkeit einer wesentlichen Umgestaltung des Glaubensinhaltes der Urgemeinde durch Paulus. Sein erster Brief an die Korinther ist die sichere Grundlage, um sowohl äußerlich die paulinische Abendmahlstradition in Harmonie mit der religiösen Praxis der Urgemeinde zu erweisen als auch innerlich die sachliche Übereinstimmung der paulinischen Auffassung der Eucharistie mit dem Grundgedanken der Abendmahlshandlung Jesu als des neutestamentlichen Opfers und Opfermahles darzuthun. Denn nach den alttestamentlichen Vorbildern und zahlreichen Stellen im A. und N. T. muß das Abendmahl als Opfer gedacht werden und zwar als neues Bundesopfer, welches des alten Passahmahles Erfüllung war. Jesu ganzes Leben und Streben war von dem Gedanken geleitet, daß er als Messias den von den Propheten verheißenen Bund stifte durch die Dahingabe seines Leibes und Blutes, die sich beim Kreuzesopfer vollzog, die er aber mit vollem Bewußtsein des bevorstehenden Todes bereits beim letzten Abendmahl antecipierte. Dieser Gedanke als Hauptmoment im Christusbilde findet sich an vielen Stellen bei neutestamentlichen und nachapostolischen Schriftstellern (S. 145—196). Hehn widerlegt durch seine Abhandlung die von der gegnerischen Kritik behauptete dreifache Entwickelungsstufe im neutestamentlichen Christusbilde, wonach die urapostolische Christum nur als Menschen, die paulinische nur als Erlöser und erst die johanneische als den inkarnierten göttlichen Logos kenne. Der Abendmahlsgedanke, wonach Christus durch Opfer und Opfertod der Welt die verlorene Gottesgemeinschaft wieder vermitteln will, ist der Centralgedanke aller An-

[1]) Vgl. Dörholt in Wissenschaftl. Beilage zur Germania. 1900. Nr. 15. S. 119. Lobstein in Theol. Litt.-Ztg. 1900. S. 418 ff., Akademische Monatsblätter XII. (Köln, Bachem) 1900. S. 413 ff., Laacher Stimmen. 1900. II. S. 103 f.

sprüche, Aufgaben und Ziele Jesu, die Abendmahlshandlung der Höhepunkt und konsequente Abschluß des messianischen Heilsplanes.

Weil Hehn die Berichte von der Einsetzung der hl. Eucharistie nur nebenbei, soweit es für seinen Zweck erforderlich ist, untersucht hat, dagegen hauptsächlich die psychologische Möglichkeit und Notwendigkeit der traditionellen Auslegung des Abendmahlsinhaltes erwiesen hat, mag es berechtigt erscheinen, den Berichten in ihrem formellen Bestande noch eine besondere Untersuchung zu widmen. Freilich gehen wir nicht mit einer derartigen Radikalkritik an die Berichte heran, wie z. B. Schmiedel [1]), der fragt, „ob denn wirklich etwas religiös Wertvolles verloren geht, wenn man die Stiftung des Abendmahls durch Jesus preisgeben muß". Wir wollen vielmehr die Traditionen der ältesten Christenheit bis auf unsere Tage als ein heiliges Erbstück betrachten und als solches behandeln. Die Berichte im N. T. sind ja die Grundlagen, von denen seit der Kirchenväter Zeiten die Erörterungen über die hl. Eucharistie ausgingen, aus denen sich die wichtigsten Beweise für die Wahrheit der Abendmahlslehre ergeben. Da man nun von kritischer Seite an diesen Grundfesten gerüttelt und sie zu erschüttern gesucht hat, so mögen im folgenden die neutestamentlichen Berichte von der Einsetzung der hl. Eucharistie den Gegenstand einer kritisch-exegetischen Erörterung bilden. Dadurch soll der zweite Einwand, der gegen die traditionelle Abendmahlslehre auf Grund der in den Berichten sich findenden Differenzen erhoben ist, in seiner Berechtigung bzw. Nichtigkeit gewürdigt und demgegenüber versucht werden, ein möglichst getreues Bild des von Christus gefeierten Abendmahles in seiner ursprünglichen Form mit besonderer Berücksichtigung der Worte Jesu zu geben. [2])

Gang der Untersuchung: Wenn die neutestamentlichen Berichte als geschichtliche Quellen für eine Erforschung des ursprünglichen Abendmahls in Betracht kommen sollen, muß vor

[1]) Protest. Monatshefte. III. 1899. S. 137, s. dagegen Schaefer, a. a. O. S. 44 ff.

[2]) Alle gegen die buchstäbliche Auslegung der Einsetzungsworte erhobenen Einwände zu widerlegen, würde überflüssig und unnütz sein, da schon in unzähligen Schriften dies geschehen ist und eine Einigung hierüber bei Verschiedenheit vieler anderer wichtiger Principien der Glaubenslehre nicht erzielt wird. Die neueren Ansichten über den Sinn des Abendmahls werden im Laufe der Untersuchung an den betr. Stellen geprüft bzw. widerlegt werden.

allen Dingen ihre Integrität feststehen, d. h. sie dürfen nicht durch spätere Zusätze oder Auslassungen entstellt sein. Daher ist die nächste Aufgabe, um treue, unversehrte Zeugnisse der Anschauung der hl. Schriftsteller zu erhalten, auf textkritischem Wege die Berichte in ihrer authentischen Form herzustellen.

Weit wichtiger ist aber die Frage, ob die Berichte selbst die Gewähr bieten, daß sie ein richtiges Bild vom letzten Abendmahl entwerfen. Eine Geschichtsquelle muß auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Konnten die Berichterstatter eine genaue Kenntnis von den Vorgängen jener Nacht vor dem Tode Jesu, insbesondere von den Worten des Herrn haben? Worauf stützen sie sich, aus welchen Quellen haben sie geschöpft? Wenn man nun auch allen eine solche Kenntnis zuschreibt, so bleibt doch die Schwierigkeit bestehen, wie sich trotz der einmaligen Feier Jesu eine verschiedene Darstellung bei den einzelnen rechtfertigt. Denn alle erzählen den Hergang in mehr oder minder von einander abweichender Form. Es ist deshalb zu untersuchen, ob der verschiedenen Form auch ein verschiedener Sinn zu Grunde liegt, ob sich eine bewußte Veränderung oder Weiterentwickelung der Gedanken Jesu und der ganzen Feier darin kundgibt. Wenn dies nicht möglich ist und auch thatsächlich sich nicht so verhält, so müssen andere Gründe für die Verschiedenheit vorhanden sein, etwa eine besondere Veranlassung oder ein bestimmter Zweck, welche auf die Gestaltung des Berichtes Einfluß ausübten. Damit ist auch die zweite Bedingung der Glaubwürdigkeit der Berichterstatter erörtert: Wollten sie den Hergang und den Wortlaut in authentischer, ursprünglicher Gestalt wiedergeben?

Wie dem auch sei, so muß uns die in manchen Punkten, z. B. in dem Jesu Worte einleitenden Referate, geradezu frappierende Übereinstimmung einiger oder aller Berichte auffallen, zumal wenn Jesus in einer anderen Sprache die erste Feier des hl. Abendmahls gehalten hat. Demnach ist zu erklären, in welchem Verhältnis die Berichte zu einander stehen. Sie können voneinander abhängig sein, und dann bilden nur die den späteren vorliegenden, früheren Berichte die eigentliche Quelle. Eine andere Möglichkeit ist, daß sie eine gemeinsame Quelle in verschiedener Fassung wiedergeben. Das führt uns von selbst dem ursprünglichen Mahle einen Schritt näher. Lassen sich außer den neutestamentlichen Berichten noch weitere Spuren und Nachrichten aus dieser Quelle auffinden, so daß die Glaubwürdigkeit

der erstern durch äußere Zeugnisse noch bestätigt oder beseitigt wird? Wenn jenes der Fall ist, dürfen wir hoffen, aus dem, was das Neue Testament und andere Nachrichten über das letzte Abendmahl erzählen, die ursprüngliche Form desselben, insbesondere den Wortlaut, wiederherstellen zu können.

Ist auf diese Weise die Einsetzung der hl. Eucharistie nach ihren formellen Beziehungen hin untersucht, so bleibt uns noch übrig, sie in den Verlauf der Ereignisse des letzten Abends einzureihen.

I. Teil.

Wert der Berichte im allgemeinen.

§ 1. Feststellung des ursprünglichen Textes der Berichte.

Jede historisch-kritische Untersuchung muß sich auf Quellen stützen, die zunächst von ev. spätern Entstellungen oder Zusätzen gereinigt werden müssen, um als sichere Beweismittel dienen zu können. Daher haben wir vor der Untersuchung und Vergleichung der Abendmahlsberichte diese selbst in ihrer ursprünglichen Textgestalt, soweit es möglich, wiederherzustellen. Erfordert es doch schon die Pietät gegen Gottes Wort, selbst das Kleine hochzuachten und in den Kreis der Untersuchung zu ziehen, zumal bei einem solch wichtigen Gegenstande, wie ihn eben die vier Berichte über die Einsetzung der hl. Eucharistie darstellen.[1] Denn gerade bei diesen kann aus den kleinsten Varianten ein andrer Sinn entstehen oder wenigstens daraus konstruiert werden.

Bei drei Berichten (Mt, Mc, Paulus) finden wir einen fast unbestrittenen und allgemein anerkannten Text vor, während bei einem (Lc) nahezu zwei ganze Verse in Frage gestellt sind und zugleich in dem verkürzten Bericht eine von den andern ganz verschiedene Auffassung des letzten Abendmahls gefunden worden ist. Da ist es denn nötig zu untersuchen, ob sich die volle Textgestalt bei Lc, wenn nicht als sicher, so doch wenigstens als wahrscheinlich darstellt, oder wenn die kürzere als wahr-

[1] „Alles, was in der Schrift echt ist, hat Bedeutung und Wichtigkeit. Kleinliches und Unwichtiges giebt es hier nicht. Jedes Wort und jede Silbe, jede Konjunktion und Partikel verdient Beachtung, sobald sich solche als Bestandteile des biblischen Textes nachweisen lassen. Es kann durch ein Wort viel gewonnen oder verloren werden.“ Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie. S. 145.

scheinlicher sich erweisen sollte, zuzusehen, ob Lc. in dieser Textgestalt eine verschiedene, den andern Berichten widersprechende Überlieferung vom letzten Abendmahle bietet.

a. Matth. XXVI, 26—28.[1])

Abgesehen von kleineren und unwichtigeren Varianten, die nur von wenigen Handschriften bezeugt werden und bei denen ohnehin die Übersetzungen wegen ihres eigenen Sprachcharakters nicht in Betracht kommen können, zumal wenn es sich um Partikeln oder abweichende Stellung im Satzbau handelt, finden sich nur einzelne, die einige Beachtung verdienen. Man kann deutlich wahrnehmen, daß diese nur in späteren Codices vertreten sind; so bieten ACΓΔΠ fast immer die gleiche Lesart (vgl. v. 26. *τον αρτον* statt *αρτον*, *ευχαριστησας* für *ευλογησας*, *εδιδου τοις μαθ. και ειπεν* statt *δους τοις μαθ. ειπεν*, v. 27. *το ποτηριον* st. *ποτηριον*, v. 28. *αιμα μου το της καινης διαθ.* st. *αιμα μου της διαθ.*, *εκχυνομενον* st. *εκχυννομενον*). Gegenüber der geschlossenen Gruppe der besten und ältesten Codices jedoch (ℵB und meist auch D. u. a.) können diese Lesarten auf Ursprünglichkeit nicht Anspruch machen. Sie verdanken ihre Entstehung dem Bestreben, den Text des einen Berichtes dem der übrigen konform zu machen oder durch leichte Veränderung ein deutlicheres Verständnis desselben herbeizuführen. Die Differenzen sind zudem unwesentlicher Natur. Nur in einem Punkte scheinen auch die ältesten Handschriften nicht einig zu sein. In v. 28 haben ℵBLZ 33. 102. Cyr. *της διαθηκης*, dagegen ACDΓΔΠ und viele Uncialhandschriften, ferner Itala, Vulgata, die syr., kopt., arm., äth. Versionen nebst vielen Vätern (Ir, Or, Cyp, Chrys,) *της καινης διαθηκης*. Aber da gerade die Gruppe AΓΔΠ in den andern Varianten sicher nicht den Vorzug verdient, so werden wir auch hierin eher den älteren Codd. beistimmen, wenn auch die andere Lesart bei der Fülle von nicht zu verachtenden Zeugen keineswegs ganz unwahrscheinlich ist. Es läßt sich jedoch leichter erklären, daß *καινης* aus der lukanischen (bzw. paulinischen) Formel ergänzt, als daß es aus dem Texte getilgt wurde, wenn es thatsächlich ursprünglich war; demnach wird richtiger mit Tischendorf und Westcott-Hort *καινης* zu streichen sein. Im übrigen verschlägt es für den Sinn der Worte nichts, ob *καινης*

[1]) Die Varianten ersehe man aus Tischendorf, Novum Testamentum graece. ed. VIII. tom. I. Lips. 1869. p. 180.

ursprünglich im Texte stand oder nicht, da es sich durch den ganzen Zusammenhang als sinngemäß erweist (s. § 9).

b. Marc. XIV, 22—24.[1])

Auch bei Mc finden wir ähnliche oder dieselben Varianten wie bei Mt, die neben A von einigen jüngern Codices, auch hier meist *ΓΔΠ*, bisweilen auch PW^b^XS u. a. vertreten werden. Gewöhnlich sind es nur sehr unwichtige Abweichungen, bei denen die älteren Handschriften die ursprünglichere Lesart haben. Die Stellung des *εκχυννομενον* vor *πολλων* in v. 24 scheint deshalb den Vorzug zu verdienen, weil *εκχυνν.* nach *πολλων* leicht Mt nachgebildet sein kann, wie denn auch dieselben Codd. für *υπερ* aus Mt *περι* entlehnt haben. Auch bei Mc wird *καινης* von vielen Codd. überliefert, jedoch von fast denselben, wie bei Mt, weshalb es auch bei Mc als Interpolation aus Lc und I. Cor. anzusehen ist.

c. I. Cor. XI, 23—25.[2])

Die einzigen Varianten, die in Betracht gezogen zu werden verdienen, sind in v. 24 *λαβετε φαγετε* und die Zusätze zu *το υπερ υμων*. Was die erstere Lesart anlangt, so fügen C³KLP u. a., mehrere Vulgatahandschriften und einige Väter nach *ειπεν* in v. 24. *λαβετε φαγετε* ein; die Bezeugung durch Handschriften ist sehr gering, und außerdem lassen sich die Worte als Interpolation aus Mt leicht erklären, während die Auslassung höchst unwahrscheinlich wäre. Bei der zweiten Variante wird das einfache *το υπερ υμων* nur von ℵ*ABC*, einigen Minuskeln und Vätern bezeugt, dagegen hat die bedeutend größere Anzahl *κλωμενον* hinzugefügt (ℵ^c^C³D^bc^EFGKLP u. a., d e [quod frangitur] g [quod frangetur], Syrer, Väter); daneben findet sich auch *θρυπτομενον* (D*) und *διδομενον* (sah., kopt., arm. Übersetzung, f und Vulg. [quod — tradetur]) als Zusatz. Die beiden letzteren Lesarten sind zu wenig bezeugt und können nicht ursprünglich sein. Auch *κλωμενον* wird ein späterer Zusatz sein. Die Verschiedenheit all dieser Ausdrücke läßt sich am besten begreifen, wenn *το υπερ υμων* das Ursprüngliche ist. Dieser Text schien dann den Abschreibern einer näheren Erklärung zu bedürfen, und so ergänzten

[1]) Vgl. Tischendorf, a. a. O. S. 373 f. Der Text, den Fr. Blaß (Beiträge zur Förderung christl. Theologie III. Gütersloh 1899 H. 3 S. 83) für Mrc. 14, 22 nach k und teilweise nach a herstellen will, ist gerade wegen des Parallelismus zu v. 23 verdächtig.

[2]) Vgl. Tischendorf, a. a. O. II. S. 525.

einige *κλωμενον* aus dem vorhergehenden *εκλασεν*, andere, die dasselbe ausdrücken wollten, fügten *θρυπτομενον* hinzu, ein Wort, welches in der LXX mehrfach für das Brechen des Brotes gebraucht wird (vgl. Lev. 2. 6; Is. 58, 7), wieder andere *διδομενον* nach dem lukanischen Texte. Gerade die Mannigfaltigkeit dieser Varianten läßt sie als spätere Glosseme erkennen.

d. Luc. XXII, 19—20.[1]

Die meiste Schwierigkeit, den ursprünglichen Text herzustellen, bietet der Abendmahlsbericht bei Lc; denn hier handelt es sich nicht um Partikeln oder einzelne Worte, die in Frage stehen, sondern um beinahe zwei Verse, die nach dem Urteile einiger neuerer Kritiker gar nicht zum ursprünglichen Bestand des Lukasevangeliums gehören. Westcott und Hort[2]) haben die Worte von Lc 22, 19 *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* bis *ἐκχυννόμενον* v. 20 in Klammern eingeschlossen, weil sie dieselben wie manches andere in den letzten Kapiteln des dritten Evangeliums für den Zusatz eines spätern Überarbeiters halten. Dieser Ansicht der beiden englischen Gelehrten schlossen sich in der Folgezeit auch mehrere Deutsche an, z. B. Haupt, W. Brandt, Titius[3]), Grafe u. a., dagegen verteidigten andere die Echtheit der beiden Verse, so Spitta, Schultzen, Hoffmann, Holtzheuer, R. Schaefer, Graefe, Cremer, Resch, Lichtenstein, Hehn, Schmiedel[4]) u. a.

Um in dieser Streitfrage ein klares Bild zu gewinnen, wird es nötig sein, daß wir uns die textkritische Bezeugung der Verse und die verschiedene Gestaltung der ganzen Versgruppe Lc 22, 15—20 vor Augen führen. Die mannigfachen Textformen lassen sich in folgender Weise ordnen:

I. a) Alle Majuskeln außer D und die meisten Minuskeln und Übersetzungen haben die hergebrachte Textgestalt vv. 15—20.

b) Syr^{sin} hat zwar die Verse 19^{b} und 20, aber die Ordnung der Verse und ihrer Teile ist darin vollständig zerstört.

---

[1]) Die wenigen und unbedeutenden Varianten s. bei Tischendorf, a. a. O. I. S. 687 f.

[2]) Westcott and Hort, The new Testament in the original Greek. Cambridge and London. 1882. II. Introduction and Appendix. p. 63 ff., wo sie ihr Verfahren zu rechtfertigen und zu begründen suchen.

[3]) Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg 1895. S. 147; die übrigen s. in den in der Einleitung angeführten Schriften.

[4]) Schmiedel in der Protestantischen Kirchenzeitung. 1896. S. 101 f., ders. in den Protestant. Monatsheften (hrsgeg. v. Websky). 1899. S. 125 ff.

II. a) D und mehrere Italahandschriften (a ff² i l) lassen v. 19 von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν an (= v. 19ᵇ) und v. 20 aus.

b) b und e lassen auch vv. 19ᵇ und 20 aus, setzen aber anstatt dieser die vv. 17 und 18 hierher. Im Cureton'schen Syrer fehlt wenigstens v. 20 und stehen an dessen Stelle vv. 17. 18.

Die Textgestalten mit veränderter Ordnung und Reihenfolge der Verse (Iᵇ und IIᵇ), wodurch scheinbar dem Gedankengange und den Parallelberichten mehr Rechnung getragen wird, erwecken von vornherein Mißtrauen gegen die Ursprünglichkeit ihrer Versordnung; es läßt sich andernfalls nicht erklären, warum diese Ordnung von den andern wieder zerstört sein sollte.

Der einzige, welcher m. W. diese Textgestalt für die ursprüngliche hält, ist Th. Zahn.[1]) Seine Gründe sind folgende:

1. „Das Alter der Bezeugung". Z. hält nämlich für Vertreter dieser Textform außer b und e auch die Syrer, welche wenigstens dieselbe Form als Grundlage erkennen lassen. — Jedoch läßt sich dieser Grund mit derselben Berechtigung sicherlich auch bei den Gruppen Iᵃ und IIᵃ anführen.

2. Die Entstehung von IIᵇ aus Iᵃ soll ebenso unbegreiflich sein, wie die Entstehung von Iᵃ aus IIᵇ begreiflich sei. — Auch dieser Grund ist hinfällig, wenn IIᵃ als Mittelglied betrachtet wird. IIᵃ konnte aus Iᵃ entstehen (wie und warum, s. weiter unten), aus IIᵃ ist IIᵇ nur eine notwendige und ganz erklärliche Änderung. Wie soll man sich aber die Entstehung von Iᵃ aus IIᵇ denken? Freilich mußte jeder an dem Texte IIᵇ Anstoß nehmen, wenn er der ursprüngliche war, weil der Kelch nicht dem Blute gleichgesetzt und „durch nichts in seiner sakramentalen Bedeutung gekennzeichnet war". Deshalb habe man, meint Z., den dürftigen Text aus I. Cor. ergänzt und, um nicht einmal Überliefertes preiszugeben, den ursprünglichen kurzen Bericht vom Kelche vor die Stiftung des Abendmahls als mit zum Passahmahl gehörig gesetzt. — Diese komplizierte und gekünstelte Hypothese Z.s von der Entstehung des Lukastextes ist voller Unwahrscheinlichkeiten: Wenn jedermann an dem kurzen Berichte vom Kelche in IIᵇ Anstoß nahm, hätte dies Lukas, als er ihn schrieb, doch sicherlich auch gethan, da dieser Text in keiner Weise den Parallelberichten noch der liturgischen Praxis gerecht wird. Nachdem das Anstößige durch Ergänzung des Berichtes beseitigt war, hatten die Verse mit dem durch nichts als zum Sakramente gehörig charakterisierten Kelch keinen Platz mehr, und daß man sie nun beim Passahmahl hinzu-

[1]) Einleitung in das Neue Test. Leipzig 1899. II. S. 358 f.

fügte, hat Z. wohl behauptet, aber weder bewiesen noch wahrscheinlich gemacht.

3. Über die „sprachlichen Ungehörigkeiten“ in Ia s. weiter unten.

Am kompliziertesten erscheint die Textgestalt des Syrus Sinaiticus[1]). Allerdings hat dieser die vv. 19b. 20, aber in entstellter und verkürzter Form: er vermengt zudem v. 20 mit v. 17, so daß bei ihm sich folgende Ordnung der Verse ergiebt[2]): vv. 15 und 16 wie gewöhnlich, dann v. 19: *καὶ ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαρίστησεν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμι. οὕτως ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, darauf folgt nach den Einleitungsworten von v. 20 der v. 17: *καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι — δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λάβετε τοῦτο, διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς*, danach der zweite Teil von v. 20: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ἡ καινὴ διαθήκη*, hieran schließt sich v. 18, worauf die Erzählung mit v. 21 weiter fortgesetzt wird. Syrsin bietet also eine ganz merkwürdige, von allen andern abweichende Textgestalt. Ob er schon verschiedene Lesarten vorgefunden hat, wie Graefe[3]) meint, oder den Text, wie Ia ihn darstellt, vor sich hatte, läßt sich aus seiner Form nicht sicher erkennen. Möglich ist es immerhin, daß der Autor die vollständige Textform, vv. 15—20, und die kürzere, wie D sie hat, vorfand und diese beiden vereinigen wollte. Er fand — so könnte man meinen — in den vv. 17—20 zweimal einen Kelch erwähnt, der mit ähnlichen Worten jedesmal eingeleitet ist; alles nun, was von dem Kelche gesagt wird, bezog er auf den Abendmahlskelch und vereinigte es in einem Verse, weshalb er v. 17 mit v. 20 vermengte und daran v. 18 anschloß. Zugleich aber nahm er Rücksicht auf die Parallelstellen bei Mt, Mc und Pl, indem er das Wort, welches Christus nach Mt und Mc bei der Konsekration des Kelches sprach: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, mit dem paulinischen: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* zu *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ἡ καινὴ διαθήκη* zusammenschmolz und *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*

[1]) Vgl. über diesen Syrer die Ausgaben: The four Gospels in Syriac . . . by R. Bensly, Rendel Harris and F. Burkitt with an introduction by Agnes Smith-Lewis. Cambridge 1894, die Litteratur darüber s. bei Eb. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament. 2. A. Göttingen 1899. S. 85 f.

[2]) Vgl. Graefe in Theol. Studien und Kritiken. 1896. S. 261 ff., s. daselbst auch die griechische Rückübersetzung.

[3]) a. a. O.

ἐκχυννόμενον wie Pl ausließ. Dies wäre aber ein solch verwickeltes Verfahren, daß es einfacher erscheint, anzunehmen, er habe das Kelchwort frei nach dem Gedächtnisse umgeformt oder aus einer Vorlage entlehnt, in der bereits eine derartige Kombination vorgenommen war.[1]) Leichter und ungezwungener erklärt sich die Textgestalt von Syr^{sin}, wenn sie auf eine griechische Vorlage — und eine solche existiert ja — zurückgeht, welche die vv. 19^{b} und 20 nicht enthält: diese ergänzte der Autor nach Umstellung der vv. 17 und 18 hinter v. 19^{a} frei aus dem Gedächtnis und nach I. Cor. Somit wäre Syr^{sin} zu der zweiten Gruppe zu rechnen. Jedenfalls ist seine Form des lukanischen Abendmahlsberichtes so eigenartig und alleinstehend, daß niemand sie für ursprünglich halten kann.

Auch Syr^{cur} bietet an unsrer Stelle mannigfache Schwierigkeiten: er hat die Ordnung der Verse 15. 16. 19 (ohne *διδόμενον*). 17. 18. 21, stimmt also in der ganzen Anlage mit Syr^{sin} überein, nur daß er v. 20 vollständig ausläßt. Auch ihm scheint der kürzere Text vorgelegen zu haben, den er aber nicht in seiner Gestalt beließ, sondern einer Verbesserung bedürftig fand.[2]) Weil

[1]) z. B. Tatians Diatessaron. Aber wenn es auch richtig sein sollte, daß dieses den syrischen Versionen vorgelegen hätte (wie Zahn in den „Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons". I. Erlangen 1881. S. 235, vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. II. Erlangen-Leipzig 1892. S. 551 ff., u. ders. im Theol. Litteraturblatt. 1895. S. 1—5, 17—21, 25—30 annimmt, dessen Ansicht auch Bardenhewer in Litt. Rundschau. 1895. S. 193—200 und Nestle in Theol. Literaturzeitung. 1896. S. 318 sich anschließen), so stimmt doch der nach Aphraates 221, 18—23 (vgl. W. Wright, The homilies of Aphraates. I. London 1869) von Zahn (s. „Forschungen". S. 204 f.) wiederhergestellte Abendmahlsbericht des Diatessaron keineswegs mit der Form in Syr^{sin} überein. Da aber Zahn bezüglich des genauen Wortlautes sich für unsere Stelle nur auf Aphraates stützen kann, so darf man diesen noch nicht als erwiesenen Text des Diatess. ansehen, wie Z. auch zugiebt. Überdies bedarf das Verhältnis von Tatian zu Syr^{sin} und Syr^{cur} einer eingehenden Untersuchung, vgl. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syr. Sin. München 1896. S. 42—47, der selbst mit guten Gründen die Priorität von Syr^{sin} behauptet, während Nestle, Einf. 2. A. S. 80, und Zahn, Theol. Litt.-Bl. a. a. O., daran festhalten, daß Syr^{sin} und Syr^{cur} zwei voneinander unabhängige, nach verschiedenen griechischen Texten vorgenommene Ergänzungen und Bearbeitungen von Tatians Diatessaron sind.

[2]) Daß auch sonst die besonderen Züge des Codex D vielfach mit der altsyrischen Textüberlieferung harmonieren, wurde schon von Cureton festgestellt, vgl. Remains of a very antient recension of the four gospels in Syriac. By W. Cureton. London 1858. Preface. p. LXVII.

er den in vv. 17. 18 erwähnten Kelch für den zum Abendmahl gehörigen hielt, glaubte er, daß in seiner Vorlage der Konsekration des Brotes die des Kelches voranging, und stellte deshalb ebenso wie Syr^{sin} die vv. 17 und 18 hinter v. 19, indem er die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* nach I. Cor. durch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ergänzte, ohne es zugleich auch beim Kelche zu thun. [1]) Diesen weiteren Schritt that Syr^{sin}. Wir gehen daher am sichersten in der Annahme, daß beide Syrer einer Quelle entstammen oder auf eine Vorlage zurückgehen, die den kürzeren Text hatte; beide glaubten diesen korrigieren zu müssen, indem sie in gleicher Weise vv. 17 und 18 hinter v. 19 stellten und dann jeder in seiner Weise den Bericht durch Zusätze, aus dem Gedächtnis oder I. Cor. genommen, vervollständigten. [2])

Wie die Syrer, so haben auch **b** und **e** aus demselben Grunde die Verse umgestellt, ohne allerdings Zusätze zu machen; sie zeigen dadurch, daß auch ihnen eine Lesart zu Grunde lag, die vom Abendmahlsbericht nur v. 19^{a} hatte. Diese kurze Textform finden wir in Codex D nebst einigen altlateinischen Handschriften. Wenn die Syrer und b e nicht von dieser Textgruppe (II^{a}) unterstützt würden, könnten wir sie in Anbetracht der alten und wichtigen Codices, welche die vollständige Textgestalt von vv. 15—20 haben, übergehen. Freilich auffallend bleibt es immerhin, daß „zwei räumlich so entfernte Zeugen, wie einige Altlateiner und die zwei alten Syrer Cureton und Lewis, die Verse Lc 22, 17. 18 entweder gar nicht oder hinter der ersten Hälfte von v. 19 haben". [3]) Aber aus diesem Grunde kann man weder über die Echtheit noch über die Unechtheit der Stelle entscheiden, da die Entstehungsgeschichte der einzelnen Codices und ihr Konnex untereinander noch zu sehr im Dunkeln liegt. Vielleicht kann selbst der Cod. D das Bindeglied gewesen sein, wenn er, wie z. B. Resch annimmt, im Oriente entstanden und später nach dem Abendlande gekommen ist.

Der kürzere Text des Abendmahlsberichtes (ohne v. 19^{b} und 20) wird also von D und den Italahandschriften a ff^{2} i l

---

[1]) Vgl. Spitta, Urchristentum. I. S. 295 f.

[2]) „Daß die Syrer an dieser Stelle vielfach herumgebessert haben, beweist schon die Thatsache, daß *γέννημα* (v. 18) von Syr^{sin} Syr^{cur} und Pesch. durch drei verschiedene Wörter wiedergegeben ist." Zahn, Einleitung. II. S. 358.

[3]) Nestle, Eb., Einführung. S. 105.

vertreten und hat jedenfalls auch den beiden Syrern und b e zu Grunde gelegen. Es erhebt sich daher die Frage: Haben für den lukanischen Abendmahlsbericht die in den meisten Fällen bewährten Codices, wie ℵ B u. a., uns den richtigen Text erhalten oder D mit seinen Trabanten? Man darf nicht ohne weiteres der überwiegenden Mehrzahl der Majuskeln recht geben, da an vielen Stellen des N. T. gerade die Lesarten, welche dem Cod. D eigentümlich sind, für ursprünglich gehalten werden. Während man früher den Codex Cantabrigiensis bei textkritischen Untersuchungen fast gar nicht berücksichtigte, ist seit einigen Jahren ein lebhaftes Interesse für ihn erwacht. Fast alle Kritiker sind darin einig, daß ihm ein hoher textkritischer Wert zukommt. Aber in der Beantwortung der Frage nach seinem Ursprung und seinem genauern Wert gehen die Ansichten weit auseinander, unter denen sich zwei Grundanschauungen unterscheiden lassen: die eine läßt den Codex aus einer spätern redaktionellen Thätigkeit entstanden sein, die andere führt dagegen die verschiedenen Lesarten auf Lukas selbst zurück — denn um sein Evangelium und die Apostelgeschichte, in denen sich die meisten Abweichungen finden, handelt es sich hauptsächlich — und nimmt an, daß Lukas seine Schriften erst in der einen und später in der andern Form herausgegeben habe.

Der Hauptvertreter der erstern Ansicht ist A. Resch.[1]) Der Text des N. T. hat nach ihm drei Recensionen durchlaufen, zu deren dritter, die bei der endgültigen Fixierung des Kanons entstanden ist, sämtliche Handschriften außer D gehören. „Sie alle repräsentieren eine einheitliche Textfamilie, deren innere Differenzen trotz ihrer großen Zahl durchaus unerheblich sind im Vergleich zu den Textabweichungen derjenigen Textfamilie, welche unter den griechischen Codices einzig und allein durch Codex Bezae repräsentiert wird.“ [2]) In D und einigen andern Quellen finden wir „die vorkanonische Textgestalt“ wieder, die vier Entwickelungsstadien durchlaufen hat [3]):

1. Der erste „Archetypus“ für D war ein griechischer Evangelienkanon, der schon vor 140 entstanden sein muß, da Tatian

[1]) Resch, Alfr., Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. I. in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur“ von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. X. 1. Heft. Leipzig 1893. S. 30 ff.

[2]) Resch, a. a. O. S. 19.

[3]) Resch, a. a. O. S. 25 ff.

sicher und wahrscheinlich auch schon Justin ihn voraussetzen. Der Verfasser desselben stammte aus judenchristlichen Kreisen und entfaltete zugleich eine redaktionelle Thätigkeit, indem er vor allem die Schriften des Lukas nach judenchristlichen Ideen umformte. Hierbei nahm er sich nicht so sehr den Text des Mt zum Muster, sondern seine kühne Redaktionsarbeit wurde hauptsächlich durch eine Version der „hebräischen Quellenschrift", welche mit der von Mt benutzten Übersetzung verwandt war, beeinflußt.

2. Um ca. 200 wurden dem Evangelium die Acta Apostolorum und die katholischen Briefe angehängt und zugleich nach judenchristlicher Tendenz Erweiterungen oder Auslassungen vorgenommen. Dieser Text pflanzte sich nur in judenchristlichen Kreisen fort und ist in der Großkirche nicht recipiert worden.

3. Ca. 500 wurde dem griechischen Text ein lateinischer beigefügt, der auf den griechischen einwirkte. Wo es geschehen, ist nicht sicher, jedenfalls wurde das Manuskript nach Südgallien gebracht.

4. Ein Abschreiber, dem der Text im 6. Jahrhundert diktiert wurde, der aber der griechischen Sprache nur unvollkommen mächtig war, brachte viele, zum Teil ganz sinnlose Fehler in den Text.

Dieselbe Hypothese war schon von Credner [1]) in ähnlicher Form vorgetragen, hatte aber nur sehr wenige Anhänger gefunden. Resch hat die Entwickelungsgeschichte des Cod. D mit großem Fleiß und gründlicher Genauigkeit in allen syrischen, arabischen und lateinischen Paralleltexten durchzuführen gesucht, aber seine Ansicht ist von vornherein auf allerlei Hypothesen und Unwahrscheinlichkeiten aufgebaut. Schon die „hebräische Quellenschrift", aus der Resch in den letzten Jahren sein vorkanonisches Urevangelium konstruiert hat, das in allen seinen Untersuchungen als in Nebel gehülltes Gespenst wiederkehrt, setzt viele unbewiesene Hypothesen voraus. [2]) Auch die Methode, durch welche R. seine Quellenschrift gewann, ist unrichtig. [3]) In den „Agrapha"

[1]) Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. I. Halle 1832. S. 452—518.

[2]) Vgl. Resch, Die Logia Jesu. Leipzig 1898. S. 4, wo er seine ihm unbedingt feststehenden Voraussetzungen für das vorkanonische Urevangelium aufzählt.

[3]) Ad. Jülicher in den Götting. gelehrt. Anzeigen. 1896. I. S. 1—9, Dalman, G., Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanon. jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. I. Leipzig 1898. S. 34.

glaubte er Teile derselben wiederzufinden [1]; jedoch wurden dieselben von Ropes [2] auf sehr wenige reduciert. Den „Archetypus“ ferner, der als griechischer Evangelienkanon die Quelle der abweichenden Lesarten in D sein soll, hat R. zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen. Endlich ist es auch viel wahrscheinlicher, daß „außerkanonische Evangelien, Evangelienharmonien, Übersetzungen und vielbenutzte Auslegungen den Text beeinflußten, als daß ein solcher Einfluß von den Nachwirkungen jener semitischen Urschrift ausgeübt wurde“ [3], oder aber daß die Textgestaltung in D allmählich, sei es durch Konformation mit Mt — denn mit ihm stimmen die Varianten in D vielfach überein —, sei es durch zufällige Interpolationen und Veränderungen, entstanden ist. [4] Auch ein gewisses kanonisches Ansehen muß sich diese Textgestalt, wie wir sie in D, einigen Italahandschriften und bei den Syrern antreffen, verschafft haben [5], weshalb ihr auch ein hohes Alter nicht abzusprechen ist. Gänzlich unhaltbar ist aber die Hypothese von einem „judenchristlichen Redaktor“. Es lag allerdings nahe für einen solchen, gerade in den für heidenchristliche Leserkreise bestimmten Lukasschriften viele den Judenchristen nicht passende Stellen zu verändern oder ganz zu streichen. Wenn aber der angebliche Judenchrist dieses bei Lc that, so mußte er dasselbe naturgemäß auch in den Parallelstellen bei Mt und Mc, die ja in demselben Kanon enthalten waren, ausführen, da sonst seine Absicht vollständig vereitelt wäre. Dies that er aber z. B. bei den Abendmahlsberichten nicht. Resch [6] meint, daß „die Kürzung des Berichtes bei D (in Lc 22, 19 f.) eine judenchristliche Tendenz als Motiv mit Deutlichkeit hervortreten lasse“. „Wenn man sieht, daß der von Jesu gestiftete

---

[1] Resch, Außerkanon. Paralleltexte. I. S. 62 ff.; ders., Agrapha. Außerkanon. Evangelienfragmente. „Texte und Untersuchungen“. V, 4. Leipzig 1889. S. 27 ff.

[2] Ropes, Die Sprüche Jesu. „Texte und Untersuchungen“. XIV, 2. Leipzig 1896.

[3] Dalman, a. a. O. S. 35.

[4] Vgl. Bousset in Theol. Litr.-Ztg. 1893. S. 374 ff., 1897. S. 68 ff., ders., Evangeliencitate Justins. Göttingen 1891. S. 53 f.

[5] Spuren davon zeigen sich von Justin, Tatian, Irenaeus bis Cyprian und Augustinus (namentlich in den Acta cum Felice Manichaeo und in der Schrift de unitate ecclesiae).

[6] Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lukas. „Texte u. Untersuchungen“. X, 3. Leipzig 1895. S. 632 ff.

Kelch, *τὸ ποτήριον τῆς καινῆς διαθήκης*, aus dem Bericht vollständig verschwindet, und nur der Lc 22, 17 erwähnte jüdische Passahbecher übrig bleibt, so kann die hier zu Grunde liegende Tendenz nicht verborgen sein: das von Jesu mit seinen Jüngern genossene Mahl ist nach dieser Darstellung wesentlich das jüdische Passahmahl". Aber weshalb hat dann der judenchristliche Redaktor nicht jede Spur des heiligen Mahles verwischt und v. 19 ganz ausgelassen? Denn das wußte doch jeder, der mit dem Judentum einigermaßen bekannt war, daß eine Formel: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* im ganzen Passahritus nicht vorkam, und diese etwa auf eine event. ähnliche Formel beim Passahlamm zu beziehen, geht nicht an, da ja bereits in vv. 15. 16 vom Essen desselben die Rede gewesen ist. Wenn der Redaktor den Abendmahlsbericht hätte unterdrücken oder verwischen wollen, so hätte er auch v. 19a gestrichen und außerdem die Parallelberichte bei Mt und Mc ausgelassen oder wenigstens doch in seiner judenchristlichen Tendenz umgemodelt. Nun hat aber gerade Cod. D in Mt 26, 27 gegenüber der besser bezeugten Lesart *τῆς διαθήκης* das einem eingefleischten Judenchristen doch sicher verhaßte *τῆς καινῆς διαθήκης*.[1]) Daher erklärt die Hypothese von Resch die Schwierigkeit des Cod. D im lukanischen Abendmahlsberichte nicht. Aber nehmen wir einmal mit Resch an, ein Judenchrist wäre redaktionell thätig gewesen und hätte vv. 19b und 20 in bestimmter Tendenz ausgelassen, so würde das doch voraussetzen, daß diese Verse im ursprünglichen Texte enthalten gewesen. Während Resch den griechischen Text des Cod. D aus einem redigierten Archetypus entstehen läßt, sucht Rendel Harris [2]) nachzuweisen, daß der griechische Text nach dem danebenstehenden lateinischen

---

[1]) Im übrigen verweisen wir in betreff der Ansicht Resch' von einem judenchristlichen Redaktor auf Rendel Harris, Four lectures on the western text of the N. T. London 1894, der sich in der ersten Studie damit beschäftigt. Der Beweis von Resch wird hier mit dem Nachweis widerlegt, daß Resch sich auf die veraltete D-Ausgabe von Kipling stützt, ohne die neue von Scrivener zu Rate zu ziehen. „Jene liturgischen Randbemerkungen, aus denen Credner bewies, daß der Archetypus des Cod. D bis zum 5. Jahrh. sich in judenchristlichen Kreisen befunden habe, stammen aus dem 12. Jahrh." Bousset in Theol. Litt.-Ztg. 1895. S. 6 ff.

[2]) Rendel Harris, A study of Cod. Bezae, in ‚Texts and Studies.' Vol. II. Nr. 1. Cambridge 1891; vgl. ders. in Classical Review. 1893. p. 237—243.

durchweg korrigiert sei, und daß dieser aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh. komme und Spuren von Marcionitismus und Montanismus zeige.[1])

Eine zweite Ansicht, die hauptsächlich von dem Hallenser Philologen F. Blass erdacht und vertreten ist, will die abweichende Textgestalt des Cod. D auf Lukas selbst zurückführen. Blass begann zuerst mit der Untersuchung der Apostelgeschichte, da hier nicht wie bei den Evangelien Parallelstellen ihren Einfluß ausgeübt haben können, und suchte nachzuweisen, Lc selbst habe die Apostelgeschichte zweimal herausgegeben: der erste Entwurf (von D u. a. vertreten, = forma Romana oder β) sei in den Händen des Lc und seiner römischen Umgebung geblieben; ehe Lc die Schrift dem Theophilus überreichte, habe er diesen Entwurf umgearbeitet, und die „verbesserte Auflage", die in geglätteter Form abgefaßt sei, finde sich in B u. s. w. (forma Antiochena oder α).[2]) Sobald Bl. seine Hypothese veröffentlichte, entspann sich ein lebhafter Meinungsaustausch für und gegen dieselbe. Jedoch ist man bis jetzt noch nicht zu einem sicheren Resultate gelangt, die Ansichten, sind nach wie vor verschieden.[3])

Mit seiner Ausgabe der Apostelgeschichte nach der „römischen Form" glaubte Bl. seine Untersuchungen über diesen Gegenstand abgeschlossen zu haben und wandte sich nun der an-

---

[1]) Vgl. hierzu Deutsche Literaturzeitung. 1892. S. 938 ff., Theol. Litt.-Ztg. 1894. S. 72 ff., Resch, Außerkanon. Paralleltexte. I. S. 28 ff. Chase, The old Syriac element in the text of Cod. Bezae. London 1893, ders., The Syro-Latin Text of the Gospels. London 1895, nimmt eine syrische Vorlage, die älter als die Pesch. ist, für die griechische Lesart von D in der Apostelgeschichte an, dazu s. Theol. Litt.-Ztg. 1894. S. 604 ff., Nestle, Einführg. 2. A. S. 179. Vgl. noch zu der ganzen Hypothese das Urteil von P. Batiffol im Diction. I. p. 1772: ‚Cette théorie a été jugée fort avantureuse et une façon d'expliquer ignotum per ignotius', und G. A. Simcox in Academy. 1893. p. 551.

[2]) Zuerst veröffentlichte Blass seine Ansicht „über die zweifache Textüberlieferung" in Theol. Stud. u. Krit. 1894. S. 86 ff., suchte sie weiter durchzuführen in: Acta Apostolorum. Editio philologica apparatu critico etc. Gottingae 1895, und gab endlich die „römische Form" heraus in: Acta Apostolorum secundum formam, quae videtur Romanam. Lips. 1896. Neuerdings bemerkt Bl.: „β steht der Grundschrift näher als α, ist aber doch Abschrift daraus wie α". Stud. u. Krit. 1899. H. 1.

[3]) Vgl. die reichhaltige Literatur im „Beweis des Glaubens". Gütersloh 1898. S. 28–35, wo Zöckler den „Stand der Blass'schen Hypothese am Anfang des Jahres 1898" behandelt, Bousset in „Theol. Rundschau". I. Jahrg. Heft 10. 1898. S. 405 ff., C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Test.'s. Leipzig 1900. I. S. 47 Anm. 2.

dern Lukasschrift zu. Dieselbe Hypothese von der zweifachen Redaktion durch Lukas übertrug er auch auf dessen Evangelium, kehrte sie aber hier um.[1]) Wir hören dabei auch nichts mehr von „Entwurf" und „Reinschrift". Lc hat nach Bl. sein Evangelium zuerst 54—56 in Caesarea, wo er sich als Begleiter des hl. Paulus aufhielt, für griechisch redende Christen verfaßt und dem Theophilus in Antiochia als einem solchen gewidmet (forma Antiochena oder *α*). Da er unter Juden schrieb, meint Bl., so mußte er in dieser Niederschrift aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen verschweigen, was er später in Rom (57—59), wo er für die dortigen Christen eine neue Ausgabe verfaßte (forma Romana oder *β*), hinzufügte, während er anderes wieder verkürzte.[2]) Dagegen hatte schon früher Resch[3]) mit aller Entschiedenheit für das dritte Evangelium die Blass'sche Hypothese als ganz unhaltbar zurückgewiesen, da die Textesvarianten in D von dem lukanischen Sprachgebrauch vollständig abwichen und außerdem einen judenchristlichen Urheber der Recension in Cod. D voraussetzten. Die von Resch vorgebrachten Gründe glaubte Graefe[4]) entkräften zu können, nahm jedoch die Hypothese von Blass in anderer Form auf, indem er auch für das Lukasevangelium den sog. ‚western text' (Cod. D u. s. w.) als Entwurf ansah, der sich hauptsächlich auf die judenchristlichen, mündlichen und schriftlichen, Quellen stütze, die Lc im Verkehr mit den Uraposteln und der Familie Jesu während der Gefangenschaft Pauli in Caesarea benutzt habe; später habe Lc, jahrelang unter dem Einfluß des Völkerapostels stehend, auch heidenchristliche Elemente verwerten und manches weniger sicher bezeugte oder Bedenken erregende Wort streichen und modifizieren können. Auch Graefe's Hypothese ist wieder auf Hypothesen aufgebaut: es ist gar nicht sicher, sogar unwahrscheinlich und unbeweisbar, daß Lukas sein Evangelium schon während der Gefangenschaft Pauli zu Caesarea

---

[1]) Vgl. Neue kirchliche Zeitschrift. 1895. S. 720 ff., Hermathena IX, Nr. 22. 1896 p. 291-313, F. Blass, Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam quae videtur Romanam. Lips. 1897.

[2]) Blass, Evang. sec. Luc. p. LXXIX, s. dagegen Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1898. S. 312—316. (Nestle, Einführung. 1. A. S. 107, hält es für sehr wohl möglich, daß Lc bei Abfassung der Apostelgeschichte im Evangelium Änderungen vorgenommen habe.)

[3]) Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. „Texte u. Unt." X, 3. S. 846 f., vgl. Holtzmann in Theol. Litt.-Ztg. 1898. S. 535 ff.

[4]) Theol. Stud. u. Krit. 1898. S. 116 ff.

abgefaßt habe (auch gegen Blass)[1], daß er dann noch „jahrelang" unter dessen Einfluß gestanden und sich da erst seinem Meister in den heidenchristlichen Anschauungen konformiert habe; hatte er doch schon vorher jahrelang mit dem Heidenapostel als sein Begleiter und Schüler verkehrt. Daß er aus Furcht vor den Heidenchristen „Bedenken erregende Worte" ausgelassen oder modifiziert habe, ist einem Schüler des freimütigen Völkerapostels schwerlich zuzutrauen. Der sicherste Beweis gegen die Hypothese Blass-Graefe scheint mir die Verschiedenheit der Ansichten betreffs der Rücksichtnahme auf die Juden zu sein: Blass behauptet mit Bestimmtheit von der Form α, in ihr sei aus Rücksicht auf die Juden manches ausgelassen, was in der Form β für die Heidenchristen hinzugefügt, anderes sei zwar geschrieben, in β aber modifiziert worden; Graefe erkennt mit Gewißheit in β eine Rücksichtnahme auf die Juden, in α eine Modifikation nach heidenchristlichen Ideen. Kurz, es läßt sich eben keine einheitliche Tendenz in den Varianten von D u. s. w. (Form β) finden.

Auch principielle Bedenken erheben sich gegen die Blass'sche Hypothese. Wir können uns nur schwer den vom hl. Geiste inspirierten Schriftsteller vorstellen, wie er sein früher geschriebenes „Concept" oder seine erste Niederschrift, die nur für einen Privatmann oder doch einen kleinen Leserkreis bestimmt war, später, als sein Werk in die Öffentlichkeit, gleichsam in den Handel kommen sollte, hier verbesserte, dort Zusätze machte, dann wieder etwas ausstrich. Heißt das nicht moderne Verhältnisse auf die erste christliche Zeit übertragen? Es ist auch kein einziges Analogon unter den neutestamentlichen und altchristlichen Schriftstellern zu finden. „Blass hat gar nicht im Ernst den Versuch gemacht, im einzelnen die Umänderung durch denselben Autor psychologisch zu begründen." [2]) Auf die von ihm angeführten Analoga aus der Profanlitteratur legt er selbst nur wenig Gewicht. Wenn ferner auch einzelne Schriften des N. T. an bestimmte Personen adressiert sind, so waren sie doch durchweg für einen größeren Leserkreis berechnet oder machten durch ihren Inhalt, wie z. B. die Pastoralbriefe, Anspruch auf Beachtung in allen be-

[1]) Vgl. Schaefer, Al., Einleitung in das Neue Testament. Paderborn 1898. S. 245 ff., der als Abfassungszeit die Jahre 60 - 70 bestimmt.

[2]) Litterarisches Centralblatt. 1895. S. 601 ff.

teiligten und in gleicher Lage befindlichen Kreisen. Ausdrücklich befahl Paulus den Thessalonichern, seinen Brief zur Kenntnis sämtlicher Gemeindemitglieder zu bringen (1. Thess. 5, 27), und den Kolossern, Grüße nach Laodicea zu bestellen und dorthin auch den an sie gerichteten Brief mitzuteilen und sich vice versa den Ephesierbrief mitteilen zu lassen (Col. 4, 15. 16).

Auch im einzelnen sind viele Stellen und Lesarten in D der Hypothese von Bl. nicht günstig, so z. B. Lc 6, 5, welches Wort in D nach 6, 10 steht, wo also bewußte Übertretung des Sabbatgebotes selig gepriesen wird, u. a. St.[1])

Beschränken wir uns aber auf unsern Abendmahlsbericht, so müßten wir nach Graefe annehmen, daß Lc zuerst nur v. 19a berichtet, bei der zweiten Ausgabe vv. 19b. 20 hinzugefügt habe. Gab er denn das erste Mal den Bericht nach judenchristlichen Quellen und in der zweiten Niederschrift nach Paulus? Dann würde er zuerst von den Aposteln, die selbst am letzten Abendmahle teilgenommen hatten und die nach Gr. in Caesarea die Quellen für Lukas waren, falsch unterrichtet worden sein; denn in dem kurzen Bericht von D wird doch das letzte Abendmahl, das Lc jedenfalls berichten wollte, wie v. 19a zeigt, ganz anders als in den Parallelstellen geschildert: die Konsekration des Brotes folgt der des Kelches, beim Kelch fehlen die konsekrierenden Worte u. s. w. Oder wenn wir mit Blass annehmen, D sei die zweite Recension von Lc, dann hätte dieser einen von der allgemein bekannten Abendmahlsform, wie sie in den beiden ersten Evangelien und bei Paulus ihren Niederschlag gefunden und welche Lc sicher kannte, da er sie ja in der ersten Niederschrift selbst hatte, abweichenden Abendmahlsbericht geliefert. Alles Unwahrscheinlichkeiten, die auch Blass und Graefe empfunden haben; denn beide suchen, um ihre Hypothese zu retten, darin einen Ausweg zu finden, daß sie annehmen, im ursprünglichen Text des Lc hätten die vv. 19 und 20 vollständig gefehlt, Lc hätte also das Abendmahl überhaupt nicht berichtet und berichten wollen, zumal da sich auch v. 21 viel besser an v. 18 anschließe

[1]) Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898. S. 312—316, Bousset in Theol. Rundschau a. a. O., van Manen in Theolog. Tydschr. 1898. S. 318 f., H. Holtzmann in Theol. Litt.-Ztg. 1898. S. 535 ff., Deutsche Literaturztg. XX. 1899. S. 51 ff.; Zahn, Einleitung. II. S. 346 f. Anm. 15 ff., bekennt sich für die Bl.sche Hypothese bei der Apostelgeschichte, kann ihr aber beim Evangelium nicht zustimmen.

als an v. 20. [1]) Abgesehen davon, daß diese Ansicht sich aus den Zeugnissen der Handschriften nicht stützen und beweisen läßt, da alle Codices einen, wenn auch noch so winzigen Rest einer Abendmahlsrelation bewahrt haben, ist sie auch aus andern Gründen ganz unhaltbar. Nach Blass' Hypothese von D als der zweiten Niederschrift des Evangeliums müßte Lc bei dieser Gelegenheit nur v. 19a eingefügt haben, was wir schon als unmöglich zurückgewiesen haben, und in den andern Codices müßte durch Abschreiber der ganze Bericht interpoliert sein und zwar überall in derselben Weise und mit ganz denselben Worten, was bei räumlich und zeitlich so entfernten und vielleicht ganz unabhängigen Codices ein ganz wunderbarer Zufall sein würde. Graefe glaubt gerade den Abendmahlsbericht für seine Ansicht von der Form *α* als Reinschrift des Lc anführen zu können. „Lc konnte sich in der zweiten Auflage wohl veranlaßt sehen, auch die Abendmahlsworte (die in der ersten Auflage nach Gr. nicht standen) im Anschluß an den Korintherbrief nachzutragen. Theophilus bedurfte ihrer nicht, da er die Feier kannte, wohl aber die Leser in Rom, die erst mit dem Christentum bekannt gemacht werden sollten.“ [2]) Aber schrieb denn Lc für Heiden, die er erst zum Christentum bekehren wollte? Die Leser in Rom waren schon Christen und sicher auch mit dieser erhabenen Scene im Leben des Herrn bekannt, zumal diese Feier zur Zeit der Apostelfürsten schon in Rom wird begangen worden sein. Es lag also für Lc kein besonderer Grund vor, den Abendmahlsbericht, wenn er in der ersten Auflage nicht stand, in die zweite einzufügen; Lc hätte ja viele Thatsachen und Lehren aus dem Leben Jesu in der an Theophilus gerichteten Schrift fortlassen können, da jener sie schon kannte. Er wollte aber ein zusammenhängendes Bild vom Leben des Heilandes geben, und darin durften auch die wichtigen Ereignisse des letzten Abends und ihr Gipfelpunkt, die Einsetzung der hl. Eucharistie, nicht fehlen. Wenn im ursprünglichen Text das Abendmahl überhaupt nicht berichtet war, dann ist die Einschaltung von v. 19a in den Text durch D nicht nur „unglücklich und unvollständig ausgefallen“, wie Graefe meint, sondern ganz unverständlich, da ein Interpola-

---

[1]) Blass in Stud. u. Krit. 1894. S. 733—737, Graefe ebendas. 1898. S. 134 ff.

[2]) Stud. u. Krit. 1898. a. a. O.

tor doch den ganzen Bericht geliefert hätte. In dem Falle bekundete auch die Übertragung von Syr^sin nicht „ein besonderes geistreiches Kombinationstalent“, sondern wäre ein bunter Mischmasch; die Lesart des Syrers erklärt sich nur dann, wenn sie, wie oben gezeigt, auf eine Lesart, wie D sie hat, zurückgeht und nach dieser frei kombiniert ist.

So können wir also der Hypothese von Blass und Graefe von einer zweimaligen Edition des Evangeliums durch Lc selbst, wenigstens beim Abendmahlsbericht, in keiner Weise zustimmen, sondern müssen die Entstehung der Lesarten des Cod. D (und Trabanten) andern Urhebern und andern Ursachen zuschreiben. [1]) Jedoch „das Rätsel des Codex D ist noch immer nicht gelöst; man hat ihn als Rückübersetzung aus dem Lateinischen, aus dem Syrischen, aus einem hebräischen Urevangelium, aus der Feder des Lukas und endlich aus der Redaktion eines Unbekannten hergeleitet“. [2]) In fast allen Ansichten liegt ein gewisser Gehalt von Wahrheit, aber die Mannigfaltigkeit der Ansichten zeigt eben, wie schwer oder vielleicht unmöglich es ist, über den Cod. D und die Form β überhaupt ein Gesamturteil zu fällen. Es läßt sich keine einheitliche Tendenz in den Varianten von D erkennen; will doch Resch den Cod. D im Evangelium nach judenchristlichen Ideen bearbeitet sein lassen, während Corssen [3]) in D der Apostelgeschichte klar eine antijüdische Tendenz hervorleuchten sieht, und selbst beim Evangelium allein herrscht diese zwiefache Ansicht (s. S. 36). Der Cantabrigiensis ist von der lateinischen Übersetzung, vielleicht auch von syrischen Elementen beeinflußt worden. Wegen der großen Verschiedenheit in den Ansichten über Urheber, Entstehung und Tendenz des Codex D und wegen der mannigfachen Unebenheiten in demselben können wir nicht der Hypothese einer planmäßigen, nach irgendwelchen bestimmten Ideen und Tendenzen angefertigten Redaktion, wie sie in Cod. D vorliegen soll, zustimmen, sondern möchten eher

---

[1]) Vgl. Ramsay in ‚The Expositor‘. 1895. I. p. 129 ff., 212 ff., p. 225 über D in der Apostelgeschichte: ‚The western Text is really a second century commentary on Act, the work of one, who had no respect for the words, but much for the facts, who wishes to make the Book complete and clear, wo had spoken with some of the actors in the history, or at least with those, who had seen some of the actors‘.

[2]) Stud. u. Krit. 1896. S. 277.

[3]) Götting. gelehrt. Anzeigen. 1896. S. 430 ff.

mit Bousset[1]) die ganze Textform β für eine **zufällig**, d. i. **ohne Tendenz, und allmählich entstandene** ansehen, deren erste Spuren schon bei Tatian sich finden und die ihre größte Ausbildung im Codex Bezae erhalten hat. Es läßt sich daher nicht über diese Form im allgemeinen urteilen[2]), sondern man muß einzelne Abschnitte für sich untersuchen.[3])

Betreffs der drei letzten Kapitel des Lukasevangeliums hat sich dieser Arbeit **Schultzen**[4]) unterzogen: „Gerade die vielen Varianten in den letzten Kapp., bei denen es sich oft um Zusetzung bezw. Weglassung ganzer oder halber Verse handelt, lassen auf eine frühe Überarbeitung dieser Kapp. durch Aufnahme alter Glosseme in die Handschriften schließen“.[5]) Cod. D stimmt besonders häufig in diesen Kapp. mit bestimmten Italahandschriften (a b c e ff[2] i l) oder mit Syr^{cur}, oder alle drei stimmen unter einander überein. Die Zusätze dieser Codices können jedenfalls nicht für ursprünglich gehalten werden, weil sie von den übrigen Handschriften nicht bezeugt werden und sich leicht als Glossen zu erkennen geben; sie werden nicht vermißt, wenn sie fehlen. Anders aber lautet vielfach das Urteil über die Auslassungen. Nachdem Schultzen die einzelnen Varianten in D und Trabanten untersucht hat, kommt er zu dem Resultate, „daß die Gruppe D it Syr^{cur}, obwohl sie an sich keinen Anspruch auf Bevorzugung machen kann, trotzdem an manchen Stellen den ursprünglichen Text erhalten hat. Daneben hat sie freilich in verschiedenen Fällen ausgelassen, was ursprünglich jedenfalls im Texte stand“. „Somit bieten die Kapp. ein ziemlich compliciertes textkritisches Problem. Bei Lc 22, 19 f. müssen wir stark mit der Möglichkeit rechnen, daß der kürzere Text (D) der ursprüng-

---

[1]) Theol. Litt.-Ztg. 1893. Sp. 374 ff.

[2]) Zahn, Einleitung. II. S. 347: Man erkennt in der Form β (hauptsächlich durch D vertreten): „1) eine Anzahl apokrypher Zuthaten, 2) eine Menge von Wortvertauschungen und Umstellungen, welche zum Teil auf sehr trivialen Erwägungen beruhen, 3) aber auch eine Anzahl meist inhaltlich wichtiger Texte von unerfindlicher Ursprünglichkeit“.

[3]) An einigen Stellen wird selbst von Vertretern der Blass'schen Hypothese der Lesart von ℵ B u. s. w. gegenüber der Form β der Vorzug gegeben, vgl. z. B. Act. 18, 18, dazu Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte. Freiburg 1897. S. 91.

[4]) Schultzen. Das Abendmahl im N. T. S. 5–15.

[5]) Schultzen, a. a. O. S. 7, vgl. Schürer in Theol. L.-Ztg. 1891. S. 30.

liche sei." [1]) Die Gründe aber, womit Sch. diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit erheben zu können glaubt, sind nicht ganz stichhaltig: denn wenn auch die vv. 19b und 20 als eine „Combination" aus den Parallelstellen sich kundgeben, so sind sie deshalb noch nicht eine später in den Text eingedrungene Glosse, sondern können bereits von Lc mit Berücksichtigung der Parallelberichte oder einer gemeinsamen Quelle so abgefaßt sein. Und wenn Sch. die „beiden Ungeschicklichkeiten: die Auslassung des einen *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* (nach dem Kelche) und den inkorrekten Anschluß des letzten Participialsatzes" „lieber einem Interpolator als dem Verfasser des Evangeliums zutrauen" will, so fragt es sich vorerst noch sehr, ob es wirklich Ungeschicklichkeiten sind, ob es nicht vielmehr von Lc selbst beabsichtigte Wendungen sein können.

Aus rein textkritischen Gründen, aus dem Ansehen und Werte der einzelnen Codices, läßt sich die Ursprünglichkeit der Lesart des Cod. D nicht nachweisen, sondern es bleibt vielmehr sehr wahrscheinlich, daß die von den ältesten Codd. bezeugten Verse 19b und 20 thatsächlich von Lc selbst stammen, die kürzere Lesart dagegen einer späteren Zeit zuzuschreiben ist, was aus weiteren Gründen fast zur Gewißheit wird. Westcott-Hort [2]) u. a. meinen, daß es sich nicht begreifen lasse, wie ein Abschreiber, der den vollständigen Text des Lc, vv. 15—20, vor sich hatte, den Text so habe verändern können, wie es in D der Fall ist, daß v. 20 und ein wesentlicher Teil von v. 19 einfach ausgelassen wurden. Freilich wird in vv. 17. 18 ein Becher erwähnt, aber der Abschreiber hätte doch sofort sehen müssen, daß dies nicht der durch die Worte Jesu *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ* konsekrierte Kelch sei; wenn wirklich ein Abschreiber an der doppelten Erwähnung des Bechers Anstoß genommen hätte, so würde er vielmehr vv. 17. 18. ausgelassen haben. Außerdem biete der Inhalt von vv. 19b. 20 nichts, was nicht leicht hätte ergänzt werden können, sei es aus den Parallelberichten (Mt, Mc, Pl) und zwar mit absichtlicher Kombination (Westcott-Hort) oder frei aus dem Gedächtnisse [3]), sei es aus der mündlichen Tradition. [4]) Allerdings hat diese Ansicht viel

[1]) Schultzen, a. a. O. S. 15.
[2]) Westcott-Hort, The New Testament. Appendix. p. 63 f.
[3]) Haupt, a. a. O. S. 8 f.
[4]) So Grass, Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der Herrenworte bei den Synoptikern. Leipzig. 1895. S. 111.

für sich und klingt sehr bestechend; aber wenn uns schon die vorhergehende Untersuchung den vollständigen Text im lukanischen Abendmahlsberichte als ursprünglich nahe legte, so wird diesem Einwande leicht zu begegnen sein. Offenbar muß man die Lesart des Cod. D entweder einem Abschreiber (Redaktor) oder Lukas selbst zuschreiben, tertium non datur; denn im Ernste wird man nicht der Ansicht Holtzheuer's [1]) zustimmen wollen, daß die kürzere Form durch eine Lücke, die durch physische Einflüsse hervorgerufen, entstanden sein könne. Wenn nun Lc der Urheber der kürzern Form sein sollte, müssen wir fragen: Wollte Lc überhaupt einen Abendmahlsbericht geben, und wenn er es wollte, bietet er dann ein getreueres Bild vom Abendmahl oder hat er es absichtlich entstellt? Daß er thatsächlich die Einsetzung der hl. Eucharistie, den Verlauf des letzten Mahles, erzählen wollte, geht klar hervor aus v. 19a, der sicherlich von Lc stammt. Dieser Vers kann gar nicht anders als auf die das Brot konsekrierenden Worte gedeutet werden. Was bewog ihn dann dazu, den weitern Verlauf, den zweiten Teil des hl. Mahles, auszulassen? Er wird ihn doch nicht etwa vergessen haben, oder gar den Kelch in vv. 17. 18 nachträglich für den Abendmahlskelch gehalten haben, was man ja nicht einmal einem Abschreiber zutrauen will. Wenn Lc entgegen den früheren Berichten des Mt, Mc und P, die ihm bekannt sein konnten und jedenfalls auch waren, ein getreueres Bild vom letzten Abendmahl bieten wollte, mußte er auch diese seine Absicht in irgend einer Weise zu erkennen geben, oder wenigstens durfte er nicht dadurch, daß er unmittelbar vor der Konsekration einen Becher mit ähnlichen Einleitungsworten, wie in den Parallelberichten beim Abendmahlskelch, erwähnt, den Anschein erwecken, als habe er ein Abendmahl mit Brot und Kelch, nur in umgekehrter Reihenfolge, berichtet. Außerdem steht der kurze Bericht aller Tradition, sowohl des N. T. als der liturgischen Praxis, entgegen. [2]) Also bliebe uns nichts anderes übrig, als an absichtliche Fälschung seitens des Verfassers zu denken. Wer möchte ihm das zutrauen? Eine derartige willkürliche Veränderung war ferner zwecklos und unmöglich, weil aus den übrigen Berichten und aus der Praxis eine andere Form der Abendmahlsfeier allgemein bekannt war;

---

[1]) Holtzheuer, Das Abendmahl u. die neuere Kritik. S. 27.

[2]) Zahn, a. a. O. S. 358.

weder Juden- noch Heidenchristen hatten Nutzen für ihre Sonderinteressen und Sonderideen aus diesem kümmerlichen Rest des Abendmahlsberichtes. Demnach rührt der kürzere Text schwerlich von Lc selbst her, vielmehr wird man in einem spätern Abschreiber den Urheber dieser Lesart zu suchen haben. [1]) Daß dieser aber, von irgend einer bestimmten Tendenz geleitet, den Text verkürzt habe, läßt sich nicht nachweisen, ist sogar sehr unwahrscheinlich (s. oben gegen Resch). Dagegen konnte ein Abschreiber leicht, wenn er den Text ohne Aufmerksamkeit las, zu der Meinung kommen, daß bereits in vv. 17. 18 von dem Abendmahlskelch die Rede sei [2]), wie denn ja im Cod. D überhaupt viele Varianten einen solchen unzuverlässigen Abschreiber verraten. In v. 17 wird erzählt, daß Jesus einen Becher genommen, gedankt und gesprochen habe: Nehmet und teilet ihn unter einander, scil. um daraus zu trinken, und daß er zum Schluß (v. 18) gesagt habe, er werde von nun an nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken. Daher ließ der Abschreiber v. 20, worin der eigentliche Abendmahlskelch genannt wird, als überflüssig fort, und bei der Konsekration des Brotes glaubte er die Worte nach der Form in v. 17 oder nach den Parallelberichten kürzen zu müssen. [3]) Auf diese Weise kann der mangelhafte Text in D entstanden sein, aber jedenfalls schon in sehr früher Zeit, da auch die beiden Syrer Cureton und Lewis auf eine Vorlage mit demselben kurzen Text zurückgehen wie Cod. D. Letzterer mag bei der großen Verbreitung seiner Textesvarianten von Asien bis Gallien hin die Ursache der kürzeren Lesart in den Italahandschriften a b e ff^2 i l gewesen sein, da diese überhaupt eine große Verwandtschaft mit D zeigen, welche besonders in den letzten Kapiteln des Lukasevangeliums hervortritt.

---

[1]) Recht beachtenswert scheint mir folgendes Wort Dalmans (Worte Jesu. I. S. 35 f.): „Als Grundfehler R.s, aber auch anderer biblischer Textkritiker unsrer Zeit, erscheint mir eine starke Unterschätzung der Thätigkeit der Verfasser biblischer Geschichtswerke, welche zu sehr als bloße Redaktoren und mechanische Ausschreiber bezw. Übersetzer von Quellenschriften aufgefaßt werden, und eine nicht geringere Überschätzung der Sorgfalt späterer Kopisten, Übersetzer und Citatoren jener Schriften, welche nahezu dahin geführt hat, daß zuweilen die schlimmste Ausschreitung eines gewissenlosen Schreibers gerade wegen ihrer Kühnheit für die ursprüngliche Lesart oder für die eigene nachträgliche Korrektur des Autors ausgegeben wird."

[2]) R. Schaefer, Herrenmahl. S. 151 f., Hehn, Einsetzung d. hl. Abm. S. 20 f.

[3]) Hehn, a. a. O. S. 19 f.

Bei der Annahme, daß der kurze Text ursprünglich sei, bietet auch die Frage, wie der Interpolator sich die Verse 19b u. 20 konstruiert habe, manche Schwierigkeiten, die nicht befriedigend gelöst werden können. J. Weiß [1]) findet es auffallend, daß der Interpolator die Worte nicht aus Mt-Mc geschöpft, sondern den paulinischen Bericht benutzt habe, und sucht das dadurch zu erklären, daß in der Handschrift, nach der zuerst die Interpolation gemacht, das Evangelium des Lc nur mit den paulinischen Briefen verbunden gewesen sei. Aber dafür liefert uns die Textgeschichte kein Zeugnis. Es ist außerdem sehr zweifelhaft, daß der „Interpolator" seine Zusätze nur nach dem paulinischen Berichte gemacht habe, da sich auch bedeutende Abweichungen von diesem finden: wenn wir auch zugeben, daß *διδόμενον* zu *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* sinngemäß ergänzt werden konnte, woher stammt *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, das bei P fehlt, weshalb wird das zweite *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* ausgelassen? [2]) Mit Recht sagt Spitta [3]): „Um vv. 19b. 20 als spätere Interpolation ansehen zu können, ist das Zeugnis für die Zugehörigkeit zum Texte ein viel zu schwerwiegendes und vielseitiges, das gegenteilige aber viel zu schwach und zu einseitig". Aber trotzdem Sp. als Verteidiger der Echtheit der vv. 19b und 20 auftritt, verwirft er doch v. 20. Er meint, es lasse sich nachweisen, daß der zweite Kelch einer spätern Recension angehöre, wozu die Parallelberichte den Anlaß gegeben, da die erste Hälfte von v. 20 dem Kelchworte in I. Cor. entspreche, die zweite *τὸ ὑπὲρ κτλ* dem Berichte des Mc entnommen sei, daß also die Originalgestalt der lukanischen Relation mit v. 19 abgeschlossen gewesen sei. Einen stichhaltigen Beweis für die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit seiner Ansicht vermag Sp. nicht beizubringen; thatsächlich wird sie von keinem Texteszeugen unterstützt. Auch psychologisch ist es unerklärlich, daß der angebliche Interpolator v. 20 aus zwei

[1]) J. Weiß in Meyers Kommentar z. N. T. Lukasevang. S. 616.

[2]) Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. I. S. 297: „Ein innerer Grund spricht gegen die Streichung der Verse. Der, welcher den Bericht ergänzungsbedürftig fand, konnte erst das Wort über das Brot vervollständigen und dann ein gleichgeartetes über den Kelch hinzufügen, während der angebliche Interpolator hier dem Einsetzungsworte über das Brot noch einige ihm wichtig scheinende Worte hinzugefügt hätte, sie aber beim zweiten Kelch unterlassen hätte."

[3]) a. a. O.

Quellen in so sonderbarer und ungeschickter Weise kompilierte: warum entnahm er die Kelchworte aus I. Cor., die doch viel schwieriger und verwickelter sind, als die einfache Form bei Mc, aus dem er die übrigen Worte entlehnt haben soll? Ein ungebildeter Interpolator würde alle Worte aus einem Berichte entnommen haben, und ein gebildeter hätte nicht in sklavischer Form Stücke aus zwei fremden Quellen aneinandergesetzt, ohne daß er einen ganz besonderen Grund dazu hatte. Da Spitta übrigens von einer Begründung seiner Hypothese absieht, brauchen wir uns füglich auf eine weitere Widerlegung nicht einzulassen.

Wem aber die bereits angeführten Gründe für die Echtheit der Verse noch nicht genügen, der möge berücksichtigen, was Schultzen [1]) sagt: „Es ist ein bewährter Grundsatz in der Textkritik, wenn man zu dem Resultate gelangt, daß zwei verschiedene Lesarten von hohem Alter vorliegen, vor allem den Zusammenhang und, was er erfordert, zu untersuchen.“ In den vv. 15—20 nun finden wir eine Gruppe von mehreren Parallelen. In den vv. 16 und 18 liegt eine Parallele ganz unverkennbar vor: v. 16 ich werde nicht mehr essen bis zur Erfüllung im Gottesreiche, v. 18 ich werde nicht mehr trinken, bis das Gottesreich kommt. Dann sind aber auch die beiden vorhergehenden Verse, welche durch vv. 16. 18 (vgl. *λέγω γὰρ ὑμῖν*) begründet werden, als Parallelen anzusehen. [2]) Wenn nun vv. 19 und 20 ursprünglich sind, so bilden auch sie wieder zwei parallele Glieder, die sich aufs beste den andern angliedern, so daß vv. 15—20 eine vortrefflich geordnete Gedankengruppe enthalten. Im Falle der Interpolation der vv. 19 b und 20 würde die ganze schöne Ordnung zerstört. Nachdem Lc in vv. 7—13 von den Vorbereitungen zum Passahmahl einiges erzählt hat, kommt er in v. 14 zu dessen eigentlichem Verlauf und in vv. 15. 16 zu dem Mittelpunkt desselben, dem Essen des Passahlammes. Von den

---

[1]) a. a. O. S. 15, vgl. Hehn, a. a. O. S. 22, Haupt, Abendmahlsworte. S. 11.

[2]) Nach P. Wernle, Die synoptische Frage. Freiburg 1899. S. 15 hat Lc v. 16 als Doublette zu v. 18 selbst gebildet, weil dieser Vers sich bei den andern Synoptikern nicht finde. Dagegen spricht, daß Lc allein den Verlauf des Passahmahles und des Abendmahles genauer angiebt und zwar in wohlgeordnetem Zusammenhang, gegen dessen Ursprünglichkeit man nichts einwenden kann.

Reden Jesu beim Mahle giebt er in vv. 15. 16 ein Wort vom Passahlamme und in vv. 17. 18 das wieder, was Jesus bei dem auf das Essen des Lammes folgenden Becher (dem sog. כּוֹס־הַבְּרָכָה) gesagt hat. Nachdem Lc also das Passahmahl, wenn auch nur in kurzen Zügen, geschildert hat, muß er naturgemäß dem Typus auch den Antitypus, dem Vorbild die Erfüllung, dem Passahmahl das hl. Abendmahl in der Erzählung folgen lassen. „Durch den Zusammenhang werden also die Verse 19b und 20 notwendig gefordert, so daß demgegenüber kaum in Betracht kommen kann, was durch rein formale textkritische Argumente als das Wahrscheinlichere zu erweisen ist“ [1]), oder sagen wir vielmehr nach unsern obigen Ausführungen, was auch durch rein textkritische Erwägungen nicht als das Wahrscheinlichere bewiesen werden kann. Daher dürfen wir sicher an der Lesart, wie sie uns von allen Majuskeln außer D überliefert ist, in Übereinstimmung mit den meisten Gelehrten, die dieser Frage näher getreten sind, als der ursprünglichen festhalten. Kann doch von den Vertretern der Unechtheit der Verse keine einzige Stelle bei den Vätern, die sonst mit D und Trabanten zusammengehen, für ihre Ansicht angeführt werden, während andrerseits selbst Marcion in seinem verstümmelten Lukasevangelium einen ausführlichen Abendmahlsbericht erkennen läßt. [2]) Wenn auch sein Zeugnis nicht allzu schwer ins Gewicht fällt, so beweist es immerhin, daß sich die vollständige Textgestalt, vv. 19. 20, bis in die ältesten Zeiten hinauf verfolgen läßt. [3])

Zum Schlusse sei noch der Fall angenommen, daß der kürzere Text in Lc 22 der ursprüngliche sei; dann hätten wir entweder, wenn in v. 17 der Abendmahlskelch gemeint sein sollte, eine Umstellung der beiden Teile der hl. Feier, und beim Kelch fehlten die verwandelnden Worte, oder wenn, was wahrschein-

---

[1]) Schultzen, a. a. O. S. 17.

[2]) „Wie sich hierzu Marcions Text verhielt, ist noch nicht ganz sicher ausgemacht.“ Zahn, Einleitung. II. S. 357, der die vv. 16. 18. 19b dem Texte des Marcion abspricht, in welchem aber der Kelch dem Brote gleich hinter v. 19a gefolgt sei, wobei der Satz vom Kelch das Wort διαθήκη enthielt, also nicht = v. 17 war, „sondern wahrscheinlich nach I. Cor. 11, 25 geformt“. Früher hatte Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. Erlangen u. Leipzig 1892. II. S. 490, geglaubt, der Text des M. habe vv. 16—18 gar nicht, v. 19. 20 in unveränderter Form wie ℵ A u. s. w. enthalten.

[3]) Vgl. Hoffmann, Abendmahlsgedanken Jesu Christi. S. 19.

licher ist, vv. 17. 18 von Lc auf einen Becher beim Passahmahle bezogen sind, wäre nur der erste Teil des letzten Abendmahles, die Konsekration des Brotes, berichtet. Vielleicht wollte er mit diesem kürzeren Bericht nur andeuten, daß dem Passahmahl das Abendmahl folgte, und er begnügte sich deshalb damit, die ersten Einsetzungsworte zu referieren. Die Ansicht Schultzens [1]), daß Lc dem Abendmahlskelch dieselbe sekundäre Bedeutung beigelegt hätte, wie dem Wein beim Passahmahl, und ihn deshalb als weniger wichtig fortgelassen hätte, berücksichtigt den Umstand nicht, daß schon von der allerersten Zeit an mit dem Abendmahlskelche die Worte von der Stiftung des neuen Bundes verknüpft waren, dieser Kelch also ein wesentlicher Bestandteil der Feier sein mußte. [2])

§ 2. Autorschaft und Ursprung der Berichte.

Nachdem wir uns durch die textkritische Untersuchung der Berichte eine sichere Grundlage geschaffen und noch besonders gesehen, daß die kürzere Lukasrelation in D, die eventuell eine von den andern abweichende Tradition und Quelle darstellen könnte, auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen kann, drängt sich die Frage auf, welcher historische Wert und welche Glaubwürdigkeit den einzelnen Berichten zukommt. Konnten die Schriftsteller uns ein genaues Bild vom letzten Abendmahle geben? Wer sind die Verfasser der Berichte und aus welchen Quellen haben sie geschöpft? [3])

---

[1]) a. a. O. S. 111, s. auch Wernle, a. a. O. S. 15: Die Stelle ist ein Beweis dafür, „daß zur Zeit des Lc die Ausbildung des Abendmahlsritus und -textes noch im Fluß ist".

[2]) Deshalb müssen wir auch die Meinung Zahn's (Einleitung. II. S 376) ablehnen, Lc habe in der kurzen Weise vom Abendmahl berichtet, weil er als Grieche für Griechen schrieb und diesen durch Enthüllung der ganzen Feier nicht Anlaß zur Verleumdung geben wollte. In diesem Falle würde Lc auch die Konsekration des Brotes zu dem Leibe Jesu nicht berichtet haben.

[3]) Wir können an dieser Stelle selbstverständlich nicht alle Theorien über Autor, Quellen, Entstehung der Evangelien zur Sprache bringen, sondern wir werden uns der traditionellen Ansicht anschließen. Die neutestamentliche Kritik hat ja die Bahnen der Tübinger Schule längst verlassen, wenn auch noch einzelne die extremen Auffassungen vergangener Zeiten zu retten suchen. In letzter Zeit ist auch Harnack in seiner „Chronologie der altchristlichen Litteratur" (I. Leipzig 1897) zu der traditionellen Annahme zurückgekehrt; beson-

1. Matth. XXVI, 26–29. Das erste Evangelium wird dem Apostel Matthäus zugeschrieben, der es in aramäischer Sprache verfaßt haben soll. [1]) Die Übersetzung ins Griechische rührt von einem andern her. Dies ist die gewöhnliche Annahme der katholischen und vieler protestantischer Isagogiker. [2]) Auch wenn jene recht hätten, die Mt nur für den Verfasser der von Papias erwähnten Logia halten [3]) und in diesen nur Aussprüche und Reden des Herrn sehen, so würden in ihnen jene wichtigen Worte, die Jesus beim letzten Abendmahle sprach, sicherlich nicht gefehlt haben.

Matthäus, der als Apostel den Herrn während seines Lehramtes begleitet hat und später mit den übrigen Aposteln zusammen angetroffen wird (Act. 1, 13), hatte auch an jenem Vorabende des Leidens dem Mahle, welches Jesus „mit den Zwölfen" (Lc 22, 14) feierte, beigewohnt und konnte daher als Augenzeuge darüber berichten. Sein Zeugnis müssen wir für höchst gewichtig halten. Ob er uns einen kritisch genauen Bericht und Jesu authentische Worte geben wollte, mag die Einzeluntersuchung lehren. Dem Zwecke seines Evangeliums entsprechend will Mt zeigen, daß in Jesus von Nazareth wirklich der verheißene Messias erschienen sei: wie er auch sonst darauf hinweist, daß im Leben und Leiden Jesu die alttestamentlichen Weissagungen und Vorbilder in Erfüllung gegangen seien, will er auch die Einsetzung der hl. Eucharistie als Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles schildern. Von ihm, dem Zeugen jenes erhabensten Liebesbeweises des Heilandes, dürfen wir in erster Linie eine wahr-

ders aber wird die „Einleitung in das N. T." (Leipzig 1897. 1899) von Theodor Zahn nicht verfehlen, die Berechtigung der Tradition in immer weiteren Kreisen zum Bewußtsein zu bringen. Über die Echtheit (Authentie) der hl. Schriften, besonders der Evangelien, s. die Einleitungswerke von Kaulen, Cornely, Al. Schaefer u. a., über ihre Glaubwürdigkeit vgl. H. Boese, Die Glaubwürdigkeit unsrer Evangelien. Freiburg 1895. S. 7 ff., und die Lehrbücher der Apologetik von Schanz, Schill u. a.

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift. 4. Aufl. Freiburg 1898 f. III. S. 20 ff., über die Lebensverhältnisse des Apostels Matthäus; den Beweis für die Echtheit und die Litteratur dazu s. bei Al. Schaefer, Einleitung. S. 196 ff.

[2]) Dagegen meint A. Resch, Die Logia Jesu. Leipzig 1898. S. VI: „Diese Ansicht ist mit Recht von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher aufgegeben." Vgl. aber Zahn, Einleitung. II. S. 252–270.

[3]) Vgl. z. B. A. Resch, a. a. O.

heitsgetreue Erzählung vom hl. Abendmahl erwarten. Mit Berufung auf „die sich drängenden Ereignisse jener Nacht und des folgenden Tages“ glaubt Haupt [1]) den Teilnehmern des letzten Mahles eine genaue Kenntnis und Erinnerung der einzelnen Worte absprechen zu müssen. Gewiß waren die Ereignisse so erschütternd und kamen den Jüngern so unerwartet, daß sie bei Gefangennahme ihres Meisters vollständig den Kopf verloren und ihn im Stiche ließen; außerdem hatte der Heiland an jenem Abende so viele und so erhabene Reden ihnen vorgetragen (vgl. Joh. c. 13 ff.) [2]), daß die Jünger schwerlich alles wortgetreu behalten konnten. Aber andrerseits waren sie auch durch die Verheißungsworte Jesu (Joh. 6), in denen er ihnen versprochen hatte, noch vor seinem Tode sich selbst zur Speise zu geben, und durch die Worte Lc 22, 16—18 dermaßen gespannt auf etwas Großes und Wichtiges, das folgen sollte, daß sie, als der Heiland das Brot und den Kelch nahm und die geheimnisvollen Worte sprach, sich diese wie den außerordentlichen Charakter des Mahles unauslöschlich ins Gedächtnis einprägten. Selbst wenn in der Erinnerung einzelner vielleicht das eine oder andere Wort entschwunden war, so konnten die Apostel aus den gemeinsamen Unterredungen vor und nach dem Pfingstfeste, in denen sicherlich ihres Meisters Leben und Lehren und besonders auch die Ereignisse des letzten Abends besprochen wurden, etwaige Lücken ihrer Kenntnis ausfüllen. Darum dürfen wir dem Berichte des Mt, der als Augenzeuge genau über das letzte Abendmahl berichten konnte, vollen Glauben beimessen.

2. Der zweite Berichterstatter (Marc. XIV, 22—25) ist ein Apostelschüler, der von Anfang des Christentums an eng mit den Aposteln in Verbindung stand. In seinem Geburtsorte Jerusalem besaß seine Mutter ein Haus, in welchem sich die Christen zu gottesdienstlichen Zwecken versammelten (Act. 12, 12). Nach Papias (bei Eus. H. E. 3, 39, 15) hatte Mc den Herrn weder gehört, noch war er ihm gefolgt, sondern er wurde wahrscheinlich von Petrus erst getauft (I. Petr. 5, 13). Infolge seiner verwandtschaftlichen Beziehungen zu Barnabas begleitete er diesen und Paulus auf ihrer ersten Missionsreise bis Pamphylien (Act. 12, 25; 13, 5).

[1]) Haupt, Abendmahlsworte. S. 6.

[2]) Vgl. Keppler, Unsers Herrn Trost. Freiburg 1887. S. 6 ff. über die Echtheit der Reden Jesu am letzten Abend und S. 14 ff. über die Situation.

Während der ersten Gefangenschaft Pauli in Rom weilte er bei diesem (Col. 4, 10; Philem. 24). In Rom brachte Mc, wie das christliche Altertum bezeugt, die Vorträge des hl. Petrus über Jesu Reden und Thaten in ein Evangelium [1]). Nach dem Zeugnis des Papias [2]) war Mc ein Schüler des hl. Petrus (*παρηκολούθησεν*). Was dieser von Jesu Leben erzählt oder erwähnt [3]) hatte, schrieb Mc *ἀκριβῶς* auf, d. i., genau so, wie er es gehört hatte; denn nur das lag ihm am Herzen, nichts auszulassen von dem, was er gehört, und keine Unwahrheit dabei zu begehen. Insofern konnte Papias ihn den *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* nennen, da er dem Volke die Lehren Petri durch sein Evangelium für alle Zeiten übermittelte [4]). Für die Wahrheit seiner Erzählung vom letzten Mahle kann er sich auf die Autorität eines Apostels und Augenzeugen berufen, der selbst beim Abendmahle in besonderer Weise beteiligt war (Lc 22, 8; Joh. 13, 6 ff; 13, 24 ff; Matth. 26, 33 ff; Marc. 14, 29 ff; Lc 22, 31 ff; Joh. 13, 36 ff). Freilich kann Mc aus anderen Quellen noch andere Nachrichten geschöpft und den petrinischen hinzugefügt haben, aber die meisten Abschnitte des zweiten Evangeliums werden der Predigt des hl. Petrus mit möglichst getreuer Wiedergabe des Ausdruckes selbst entnommen sein. [5])

In dem Abendmahlsbericht des Mc wird demnach die vom hl. Petrus gebrauchte und vorgetragene Form niedergelegt sein, und gleichwie bei Mt haben wir auch in Mc XIV, 22—25 das Zeugnis eines solchen, der am letzten Mahle des Herrn selbst teilgenommen hatte und darüber genau unterrichtet war.

3. Von dem dritten Berichterstatter Lucas (Lc XXII, 19—20),

---

[1]) Die zahlreichen Zeugnisse s. bei Kaulen, a. a. O. S. 43 f., über Papias insbesondere s. Al. Schaefer, Einleitung. S. 178 ff. und 219 ff., „Marcus und die Petrustradition" s. bei Wernle, synopt. Frage. S. 195—208.

[2]) Bei Eus. H. E. 3, 39, 15.

[3]) *μνημονεύειν* heißt nicht nur „sich erinnern", sondern auch „erwähnen" (vgl. Hebr. 11, 22), gegen Schanz in Theol. Quartalschr. Tübingen 1885. S. 220 f.

[4]) Vgl. zur Auslegung von *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* noch Stud. u. Krit. 1896. S. 405 ff., Harnack, Chronologie. S. 662, Belser in Theol. Quartalschr. Tübingen 1898. S. 213.

[5]) Die Veranlassung zu der Niederschrift und die Stellung des Apostelfürsten dazu, der das Geschehene weder gebilligt noch mißbilligt, aber die Richtigkeit des Niedergeschriebenen anerkannt habe, erzählen uns Clem. Alex. (Eus. H. E. 2, 15, 1; 6, 14, 6), Hieron. (De vir. illustr. 8) u. a. Petrus wird selbst direkt als Verfasser des Evangeliums hingestellt, s. Kaulen, Einleitung. a. a. O.

der aus heidnischer Familie stammte, aber schon früh, wahrscheinlich durch den hl. Paulus, für das Christentum gewonnen wurde, sagt das muratorische Fragment: „Dominum tamen nec ipse vidit in carne.“ Richtig nennt ihn Irenaeus (adv. Haer. 3, 10, 1) sectator et discipulus apostolorum, bestimmter (l. c. 3, 1) *ἀκόλουθος Παύλου*. Als solcher erscheint er auch II. Tim. 4, 11, nach welcher Stelle er allein bei dem Apostel in dessen zweiter Gefangenschaft geblieben ist. Schon früher begleitete er den Völkerapostel auf seiner zweiten und dritten Missionsreise und trennte sich von da an nicht mehr von ihm. Er stand ihm während der zweijährigen Haft in Caesarea zur Seite, schloß sich ihm auf der Reise nach Rom an und hielt auch hier treu bei ihm aus. Diesem Gefährten Pauli hat man von jeher das dritte kanonische Evangelium zugeschrieben [1]) und hierfür sich nicht mit Unrecht auf die Verwandtschaft dieses Evangeliums mit der Lehre des Heidenapostels berufen. [2]) Paulus wurde sogar als der eigentliche Verfasser des Evangeliums bezeichnet. [3]) Der langjährige und innige Verkehr zwischen Paulus und Lc erklärt es, daß dieser sich den Lehrvorträgen seines Meisters, selbst in ihren sachlichen und formellen Eigentümlichkeiten, anschloß. [4]) Die Predigt Pauli war deshalb eine der Hauptquellen des Lc-Evangeliums. [5]) Daneben

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 56 ff.

[2]) Irenaeus (Adv. Haer. 3, 1, 1) sagt, Lc habe das vom hl. Paulus gepredigte Evangelium in einer Schrift niedergelegt; Tertull. (Adv. Marc. 4, 5): ‚Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent‘, l. c. 4, 2 ist Paulus der illuminator, magister Lucae; Origenes bei Eus. H. E. 6, 25, 6, u. v. a.

[3]) Vgl. Hieronymus, De vir. illustr. 7: quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum, de Lucae significare volumine; Eus. H. E. 3, 4, 8.

[4]) Den Nachweis im einzelnen s. bei Kaulen, a. a. O. S. 58 ff., Schanz, Komm. über das Evang. d. hl. Lukas. Freiburg 1883. S. 22 f., Al. Schaefer, Einleitung. S. 237 f. u. a.

[5]) P. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evang. u. Apostelgesch. Gotha 1891, vertritt die bereits von Weizsäcker entwickelte Ansicht, daß Lc eine spätere Form der Logia benutzt habe, in der schon eigentümliche Zusätze gemacht seien, und beweist dies hauptsächlich aus der Kompilation gewisser Partien im Evangelium. Vgl. dazu Theol. Litt.-Ztg. 1892. S. 273 ff., Zahn, Einleitung. II. S. 420. Anm. 17. Gerade entgegengesetzt hat Lc nach P. Wernle, a. a. O. S. 88, „die Reden der Spruchsammlung in ihrer ersten Form, nicht in ihrer sekundären Bearbeitung vorgefunden; er selbst unterzog sie, trotz im ganzen konservativen Verhaltens, einer dreifachen Bearbeitung.“ Über die Quellen des dritten Evang. vgl. auch Revue biblique. 1896. p. 5 ss., Zahn, a. a. O. S. 394—424.

konnte Lc auch die Augenzeugen und Diener des Wortes, mit denen er öfter zu verkehren Gelegenheit hatte [1]), zu Rate ziehen und nicht minder die schon bestehenden schriftlichen Quellen zur Ergänzung des von Paulus Gehörten.

Auch für den lukanischen Abendmahlsbericht war Paulus die Hauptquelle. [2]) Zeigt jener doch eine solche Ähnlichkeit mit dem in I. Cor., daß ein Zusammenhang zwischen beiden, besonders den Parallelberichten bei Mt und Mc gegenüber, nicht geleugnet werden kann. Ob aber nur der mündliche Vortrag Pauli oder auch I. Cor. 11, 23 ff. als schriftliche Vorlage Lc beeinflußt hat, läßt sich ohne weiteres nicht entscheiden [3]); in letzterem Falle wird Lc auch die Matthäo-marcinische Relation benutzt haben [4]) (vgl. die Auslassung des zweiten *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* und die Hinzufügung des *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*) [5]). Wie dem auch sei, eine gewisse Abhängigkeit des lukanischen Berichtes von Paulus ist sicher. Daher weist uns die Frage nach der Autorität und Glaubwürdigkeit des Berichtes bei Lc zu der nach den Quellen der paulinischen Relation [6]).

4. In dem ersten Briefe an die Korinther, der von fast allen Forschern wegen seiner paulinischen Eigenart dem Völkerapostel

---

[1]) Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. I. München 1893. S. 34.

[2]) Gegen Spitta, Urchristentum. I. S. 229, vgl. auch Lichtenstein, a. a. O. S. 19 f.

[3]) Zahn, Einleitung. II. S. 408 ff., weist nach, daß Lc die Briefe des hl. Paulus als Quelle nicht benutzt habe, im besonderen sei Lc 22, 17—20 nicht von I. Cor. 11, 23—25 abhängig, die Übereinstimmung erkläre sich daraus, daß Lc der antiochenischen Gemeinde zu der Zeit angehörte, als Paul. in derselben als Lehrer thätig war.

[4]) Vielleicht auch nur das Mc-evang., so Zahn, a. a. O. S. 398 ff., ausführlich über diese Frage P. Wernle, a. a. O. S. 3—40. 41—80.

[5]) So auch Lichtenstein S. 17 f.; das Nähere hierüber s. bei der Einzeluntersuchung.

[6]) Steck, Galaterbrief. Berlin 1888. S. 172—180, und Völter, in Theol. Tijdschr. 1889. S. 322, sprechen dem Lukasevang. den paulin. Charakter ab und kehren auch das Verhältnis der beiden Abendmahlsberichte um, da sie I. Cor. 11, 23 ff. von Lc abhängig sein lassen. Daß der erste Korintherbrief später als das Lc-evang. abgefaßt sei, ist eine nicht zu beweisende und der allgemeinen Annahme entgegenstehende Behauptung. Die für ihre Ansicht von den beiden Forschern vorgebrachten Gründe s. widerlegt von Schmiedel in Handkommentar z. N. T. II, 1. Freiburg 1891. S. 132; auch Jüngst (Stud. u. Krit. 1896. S. 239), der den paulin. Charakter des dritten Evang. leugnet, kann im lukan. Abendmahlsbericht paulinischen Ursprung nicht verkennen.

zugeschrieben wird [1]), giebt uns der Verfasser einen Bericht über die Einsetzung der hl. Eucharistie (11, 23 ff.). Da er nicht selbst am letzten Abendmahl teilgenommen hat, muß er sich auf andere Gewährsmänner oder Quellen stützen. In v. 23: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* führt er seinen Bericht auf den Herrn, auf Jesus Christus selbst zurück. In welchem Sinne ist diese Stelle zu verstehen? Der Ausdruck kann besagen: Paulus hat seine Kenntnis über das Abendmahl direkt von dem erhöhten Christus durch eine Offenbarung, Vision oder auf andere Weise erhalten; oder die Worte bedeuten nur: Der Bericht geht auf den Herrn zurück, ich habe ihn vom Herrn durch Vermittelung der Apostel überkommen. M. a. W., es fragt sich, ob Paulus unmittelbar oder mittelbar durch die Apostel vom Herrn seine Kenntnis erhalten hat. Alle älteren katholischen Interpreten (z. B. Thomas Aquin., Lyran., Caietan., Estius, Justiniani, Cornel. a Lap. u. s. w.) und die meisten neueren (Bisping, Loch-Reischl, Rambaud, Cornely u. a.) und von den Akatholiken Bengel, Tholuck, Osiander, de Wette, Olshausen, Godet, Gardner, B. Weiß, Lichtenstein, Watterich u. a. nehmen ein unmittelbares Empfangen vom Herrn an, während von den katholischen Exegeten Ad. Maier und Hehn und nicht wenige Akatholiken (Beza, Schnedermann, Goebel, von Hofmann, Neander, Nösgen, Schmiedel, Henrici, Hoffmann, Haupt, Schultzen, Schaefer, Zahn u. a.) das mittelbare Empfangen in irgend einer Weise behaupten und zu beweisen suchen.

Diese letzteren nun finden das Hauptargument für ihre Ansicht in der Bedeutung der Präposition *ἀπό* und berufen sich auf Winer [2]), der die Regel aufstellte, daß *ἀπό* den mittelbaren, *παρά* dagegen den unmittelbaren Ursprung ausdrücke. „Winer hat sich aber in der Behandlung der Präposition *ἀπό* nicht von

[1]) Vgl. Heinrici, Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgabe. Gießen 1887, Zahn in Zeitschr. f. kirchl. Wissen u. Leben. 1889. S. 451 f., Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe. Göttingen 1894, ders., Chronologie der paulin. Briefe. Göttingen 1893, Nösgen, Offenbarungsgeschichte. II. S. 190—206. Speziell über den 1. Korintherbrief s. Kaulen, Einleitung. III. S. 140 ff., Cornely, Introductio. III. Paris 1887. p. 455, Beyschlag, Neutestamentl. Theologie. Halle 1891 II. S. 4, Weizsäcker, Apostol. Zeitalter. 2. A. Freiburg 1892. S. 189, Hehn, a. a. O. S. 41 ff.

[2]) Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 7. A. v. Lünemann. Leipzig 1867. S. 347.

Übertreibungen ferngehalten." [1]) Der Unterschied zwischen ἀπό und παρά läßt sich nur aus ihrer Grundbedeutung erkennen, die wie bei allen Präpositionen lokal ist. „Mit παρά ist die je nach dem Grundcharakter des folgenden Kasus verschiedene Anschauung der unmittelbaren Nähe verbunden, wie sich aus der Bedeutung des alten Adverbs παρά (dabei, daneben) ergiebt, aus dem die Präposition hervorgegangen ist. Mit dem Genetiv bezeichnet diese das Ausgehen, das Herkommen aus der unmittelbaren Nähe eines Gegenstandes (מֵאֵת, מֵעִם), dagegen drückt ἀπό ganz unbestimmt das Ausgehen von einem Gegenstande aus, ohne über das frühere Verhältnis der beiden in Betracht kommenden Gegenstände etwas zu bestimmen". „Die Annahme der Grundbedeutung „von — her" für ἀπό ist also eine willkürliche, wenn damit ausgedrückt werden soll, daß ἀπό im Gegensatz zu παρά nur die Richtung, nur das Herkommen von dem Äußeren eines Gegenstandes bezeichnen könne. ἀπό hat die weitere, allgemeinere Bedeutung, παρά die eingeschränktere, speziellere Bedeutung" [2]). Obgleich die ähnlichen Präpositionen ὑπό und ἐκ eine noch speziellere Bedeutung haben, kommt es doch im N. T. häufig vor, daß sogar für diese ἀπό gesetzt wird. Man wandte eben diese Präpositionen nicht mit peinlicher Genauigkeit an, sondern gebrauchte die allgemeinere, umfassendere statt der spezielleren. Daher erklärt sich auch die große Ausbreitung und Verwendung der Präposition ἀπό im N. T., in dessen ganzem Sprachidiom man eine größere Freiheit im Gebrauch der griechischen Sprache als bei den Klassikern nicht verkennen kann. Ἀπό kann seinem Begriffe nach ebensogut ein entfernteres (durch Vermittelung geschehenes) als ein näheres (unmittelbares) Verhältnis ausdrücken, und der Zusammenhang ergiebt, welches von beiden gemeint ist (z. B. Mt 17, 25 offenbar das erstere; Mc 8, 11 sind beide Präpositionen, παρά und ἀπό, mit deutlich erkennbarem Unterschied gebraucht). Aber es giebt auch Stellen genug, wo genauer παρά zu schreiben wäre, z. B. Mt 5, 42; 12, 38, Mc 15, 45, Joh. 13, 3; 16, 30 (vgl. hierzu 16, 27 u. 17, 8, wo für denselben Ausdruck richtig παρά steht), Act. 9, 13, I. Joh. 1, 5; selbst in den Briefen des hl. Paulus kommt dieselbe Anwendung dieser Präpositionen

---

[1]) Bröse in Stud. u. Krit. 1898 S. 352.

[2]) Bröse a. a. O.

vor, vgl. I. Cor. 4, 5; 6, 19, Gal. 3, 2, Col. 1, 7 [1]) (cf. II. Tim. 3, 14); 3, 24 [2]) (cf. Eph. 6, 8).

Haupt [3]) meint, ἀπό nach μανθάνειν könne auch gebraucht werden, um den „letzten realen Grund der Erkenntnis“ anzuzeigen, und könne im Deutschen wiedergegeben werden mit: „an jemandem oder an etwas lernen“. Insofern sich dieses auf Sachen bezieht, mag es an einigen Stellen die Bedeutung haben, wie Hebr. 5, 8, Mc 13, 28; aber das Beispiel (Gal. 3, 2), das Haupt anführt, um zu zeigen, daß ἀπό auch bei Personen eine solche Bedeutung haben könne, hat keine Geltung [4]). Im übrigen lassen sich diese Beispiele nicht für I. Cor. 11, 23 verwerten, da in ihnen stets μανθάνειν gebraucht ist, worauf sich die ganze Beweisführung H.s bezieht.

Hoffmann [5]) hat die Beobachtung gemacht, daß Paulus sich sehr selten der Präposition παρά c. Gen. bedient, „aber wenn man von unsrer Stelle absieht, stets bei παραλαμβάνειν und dem synonymen δέχεσθαι, sobald er die Person nennt, von der etwas empfangen wird. Es wird mithin nicht zufällig sein, daß Paulus hier von seinem sonstigen Sprachgebrauche abweicht und ἀπό statt παρά wählt. Dann kann dasselbe auch nur die entferntere Beziehung zum Herrn ausdrücken.“ Jedoch läßt sich aus den wenigen Beispielen (παραλαμβάνειν I. Thess. 2, 3; 4, 1, II. Thess. 3, 6, Gal. 1, 12 — δέχεσθαι Phil. 4. 18) keine feststehende Regel konstruieren, da Hoffmann selbst zeigt, daß ἀπό c. Gen. bei Paulus ebensogut wie

[1]) Col. 1, 7 ist es ganz offenbar, daß Epaphras die unmittelbare, direkte Quelle ist, aus der die Kolosser ihr Evangelium erhalten haben, und trotzdem ἀπό, dagegen II. Tim. 3, 14 richtiger παρά.

[2]) Von Col. 3, 24 sagt Winer, a. a. O. S. 347. Anm.: „Bei λαμβάνειν παρά τινος denkt man sich den τις immer als thätig (Gebenden), bei λαμβάνειν ἀπό τινος nur als Inhaber. Col. 3, 24: ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν, vom Herrn wird sie ausgehen, aber παρὰ τοῦ κυρίου, der Herr wird sie euch (unmittelbar) geben.“ Da jedoch die ἀνταπόδοσις der Güte des Herrn verdankt wird, so läßt sich an unsrer Stelle die Thätigkeit des Herrn gar nicht vom Empfange und Empfänger trennen, sondern ist eng damit verbunden, sodaß es heißt: ἀπολήψεσθε ἀνταπόδοσιν, weil der Herr sie euch giebt. Im übrigen erkennt Winer selbst an, daß Paulus hier auch παρά hätte schreiben können.

[3]) Abendmahlsworte. S. 13.

[4]) Denn wenn H. meint, τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν heiße, die Galater seien die Antwort auf die Frage, wie der hl. Geist empfangen würde, „an ihnen“ könne man das sehen, so sei ihm erwidert, daß nicht die Galater als solche, als Personen der Grund der Erkenntnis sind, sondern vielmehr ihr Handeln, die Art und Weise, wie sie leben, u. s. w.

[5]) Abendmahlsgedanken. S. 33 f.

παρά das Verhältnis des direkten Empfanges ausdrücken kann. Man vergleiche doch nur das ganz ähnliche μαθεῖν ἀπό τινος Gal. 3, 2, Col. 1, 7 und damit abwechselnd παρά τινος II. Tim. 3, 14.

Aus der Bedeutung der Präposition ἀπό läßt sich also kein Schluß auf direktes oder indirektes Empfangen ziehen. Welches Verhältnis in dem einzelnen Falle, ob mittelbar oder unmittelbar, gemeint ist, muß aus andern Momenten, hauptsächlich aus dem Zusammenhange, erkannt werden [1], zumal an unserer Stelle (I. Cor. 11, 23) durch das παρά in παραλαμβάνειν auf ein unmittelbares Empfangen wenigstens hingedeutet wird, wie Godet [2]) richtig bemerkt. [3]) Im übrigen möge man bedenken, daß die Korinther beim Lesen der Worte ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, da ihnen eine genaue grammatikalische Unterscheidung von ἀπό und παρά nicht geläufig gewesen sein wird, zunächst an ein unmittelbares Empfangen vom Herrn dachten, wie auch heutzutage kein unbefangener Leser, wenn er die Stelle zum ersten Male liest, sie anders verstehen wird. „Hätte Paulus sagen wollen, er verdanke das, was er im folgenden mitteilt, den Zeugen der Einsetzung des Abendmahls und nicht dem Stifter selbst, so würde er das mit klaren Worten ausgesprochen und nicht auf so seltsame Weise verschleiert haben“. [4]) Aus grammatikalischen Grün-

---

[1]) Hehn, a. a. O. S. 56.

[2]) Godet, Komm. z. 1. Br. an d. Korinther. Deutsch von Wunderlich. Hannover 1888. II. S. 90 f.

[3]) Deshalb „mußte“ Paul. nicht παρὰ τοῦ κυρίου schreiben, wenn er sagen wollte, aus wessen Munde er seine Kenntnis dieser Thatsache habe, wie von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. Nördlingen 1855. S. 191, meint.

Nach Goetz (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898. S. 75. Anm.) ist die Bedeutung von παραλαμβάνειν: „durch Überlieferung empfangen“. Abgesehen davon, daß die einzelnen Verba des Empfangens nicht in streng durchgeführtem Unterschiede und in ganz speziellem Sinne gebraucht wurden, heißt παραλαμβάνειν (vgl. oben die Bedeutung von παρά) ursprünglich: aus der Nähe jmds. etwas erhalten, das ist soviel als: unmittelbar empfangen, von jmdm. direkt überliefert erhalten. Zahn, Einleitung. II. S. 171, stellt sehr richtig das παραλαμβάνειν dem παραδιδόναι in I. Cor. 11, 23 gegenüber: es müsse das παραλαμβ. des Paul. dem der Korinther gleichartig sein, also wie dieses ein Hören mündlicher παράδοσις sein. — Die beiden Begriffe stellt Paul. zusammen und gegenüber, um das beiden Gemeinsame desto schärfer hervorzuheben: unmittelbar empfangen aus des Herrn resp. Pauli Mund. In dem einen Falle geht die παράδοσις vom Herrn, im andern von Paulus aus. Das entsprechende παραλαμβ. des Paulus muß also, gleich dem der Korinther, auch unmittelbar sein.

[4]) Stud. u. Krit. 1898, a. a. O., vgl. dazu übrigens Hehn. S. 55. Anm.

den und Rücksichten brauchen wir also nicht von der am nächsten liegenden Annahme einer unmittelbaren Mitteilung abzuweichen.

Was läßt sich aber aus der ganzen Wendung *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* schliessen? Resch [1]), der auf seiner Suche nach „Agraphen“ überall ein solches wittert, meint, daß auch das, was Paulus I. Cor. 11, 23 ff. biete, nichts anderes sei, als ein Stück aus dem „hebräischen Urevangelium“ mit einigen Übersetzungsvarianten, und daß demnach der Satz: *ἐγὼ παρέλαβον κτλ* nur die Citationsformel sei. Aber mögen auch ähnliche Formeln in der altchristlichen Litteratur sich finden, so beruht doch die Annahme einer solchen Citation an unsrer Stelle auf der unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothese von einem hebräischen Urevangelium. Ob Paulus überhaupt irgend eine schriftliche Quelle benutzt hat, ist mehr als zweifelhaft, zumal er seinen Bericht im Korintherbrief schon Ende des J. 57 oder Anfang 58 geschrieben hat, zu welcher Zeit vielleicht noch keins unserer kanonischen Evangelien abgefaßt war. Selbst wenn das Matthäusevangelium schon in den Jahren 42—44 [2]) entstanden ist, so hat Paul. dieses doch nicht benutzt, wie die von einander zu sehr abweichenden Berichte zeigen, außer er hätte den Bericht des Mt ganz verändert, indem er einiges wegließ, anderes hinzufügte; aber dann konnte er unmöglich seinen Bericht als Citat aus einer andern Quelle bezeichnen. [3]) Ganz emphatisch beginnt der Apostel mit *ἐγώ*, das er gewiß nicht ohne Nachdruck voranstellt, wenn auch Hoffmann [4]) jegliche Betonung des *ἐγώ* verwirft, da „an einer ganzen Reihe von Stellen Paul. sich des *ἐγώ* bedient, mit Vorliebe sogar im Anfange des Satzes, ohne daß er auf dasselbe Nachdruck gelegt wissen will.“ „Dem *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον κτλ* gehen drei Verba in der 1. Pers. Sing. ohne *ἐγώ* voraus: *εἴπω, ἐπαινέσω, ἐπαινῶ,* und um nun den Stil etwas abwechselungsreicher zu gestalten, leitet Paul. den folgenden Satz mit *ἐγὼ γάρ* ein.“ Aber ein in dieser Wendung und in diesem Zusammen-

---

[1]) Agrapha, in „Texte u. Untersuchungen“. V, 4. Leipzig 1889. S. 178.

[2]) Vgl. Kaulen, Einl. III. S. 38, Belser in Tüb. Theol. Quartalschr. 1898. Heft 2.

[3]) Gegen Resch s. Spitta, Urchristentum. I. S. 231 f., Nösgen, Offenbarungsgesch. II. S. 388. Anm.

[4]) a. a. O. S. 34 f.

hange vorangestelltes ἐγώ, wo der Apostel den Korinthern das Hauptargument (daher γάρ) seiner ganzen Erörterung über die Agapen und ihre Entheiligung vor Augen führen will, wird nicht auf rein ästhetisch-stilistische Rücksichten zurückzuführen sein, sondern ist mit Absicht und Nachdruck so gestellt [1]). Wenn auch in den Evangelien die Pronomina αὐτός, αὐτοί im Nominativ und ebenso ἐγώ, σύ u. s. w. häufig pleonastisch gebraucht werden, so läßt sich dies bei Paulus keineswegs nachweisen. Die Pronomina personalia werden gewöhnlich nur dann gesetzt, wenn ein Nachdruck, meist aus dem Gegensatz hergeleitet, offen oder versteckt in ihnen liegt (Phil. 4, 11, Rom. 7, 17, Gal. 2, 9 u. a.). [2]) Ein solcher Nachdruck liegt auch I. Cor. 11, 25 in ἐγώ. In vv. 17 ff. tadelt der Apostel die Korinther, daß sie den religiösen Charakter des δεῖπνον κυριακόν nicht beobachten. Ganz entrüstet und mit der Wucht seiner Autorität ruft der Apostel aus: ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ. Ich kann euch nicht loben, weil ihr nicht thut, was ich euch aufgetragen habe. Ihr habt das hl. Mahl zu einem gewöhnlichen Mahle erniedrigt; ich aber habe euch doch eine ganz andere Auffassung davon gegeben *(παρέδωκα ὑμῖν)*, die viel erhabener ist, die zurückgeht auf das letzte Mahl, welches der Herr selbst mit seinen Jüngern feierte, und das ist auch die richtige Auffassung, denn ich habe es vom Herrn selbst empfangen, ich kann bei meiner Auffassung mich stützen auf die Autorität Jesu Christi selbst. [3]) Der Nachdruck des Satzes liegt also auf ἐγώ (ich selber, euer Apostel, habe eine Bestätigung meiner Lehre erhalten) und auf ἀπὸ τοῦ κυρίου (diese Bestätigung kommt vom Herrn Jesus Christus selbst). Wenn nun Paul. diese beiden Momente besonders hervorheben will, dann kann der Satz auch nicht bloß heißen: ich habe es durch Vermittelung der Apostel vom Herrn empfangen. Das konnte nicht er allein sagen, das konnten Tausende mit ihm sagen, ja selbst die Korinther, die durch Pauli Belehrung die Sache mittelbar vom Herrn überkommen hatten [4]); dann hätte er sagen müssen: παρελάβομεν und

[1]) Vgl. Theol. Litt.-Bl. 1896. S. 514 f., Hehn. S. 54, Haupt. S. 11, Lichtenstein. S. 57 f.

[2]) Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestl. Sprachidioms. Göttingen 1897. S. 194; Blass, Gramm. des neutestl. Griech. Göttingen 1897. S. 160.

[3]) Daß Paulus in dem ἐγώ eine leise Ironie den Korinthern gegenüber durchklingen lassen wolle, wie Schaefer, Herrenmahl. S. 204, vermutet, scheint mir an einer so wichtigen Stelle wenig wahrscheinlich.

[4]) Vgl. Godet, a. a. O.

durfte nicht in eigenmächtiger Weise ἐγώ an die Spitze stellen. [1]) Er spricht aber den ganzen Satz: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον κτλ und das nachdrückliche ἐγώ deshalb so entschieden aus, weil er sich bewußt ist, nicht nur vom Hörensagen über das letzte Abendmahl berichten zu können, sondern weil er vom Herrn selbst seine Kunde erhalten. [2])

Auf des Herrn unmittelbare Mitteilung führt also Paulus den folgenden Bericht zurück. Was aber hat er vom Herrn empfangen, inwieweit geht der Bericht auf Christus selbst zurück? Diese Frage ist in der verschiedensten Weise beantwortet worden. Einige wollen den buchstäblichen Wortlaut, den Paul. hier bietet, als ihm vom erhöhten Heilande geoffenbart annehmen, andere meinen, er sei über den Wert, die Erhabenheit der hl. Eucharistie von Christus unterrichtet worden. So behauptet Grimm [3]), Paul. habe sogar den Wortlaut mit der ihm eigentümlichen Wendung beim Kelche durch eine Offenbarung erhalten, und auf diese Weise ließen sich am besten „die auffallenden Differenzen der einschlägigen Parallelen in einer so unvergleichlich wichtigen Materie“ erklären. Diese Ansicht ist wenig wahrscheinlich, weil dadurch eine Differenz zwischen den Aussagen Christi und den der Augen- und Ohrenzeugen statuiert wird. Sicherlich hat der Herr die

---

[1]) Heinrici in Meyer's Kritisch-exeg. Komm. über d. N. T. V. 1. Br. an d. Korinther. Göttingen 1888, zu unsrer Stelle.

Darin hat von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 192, wohl recht, daß der Apostel sich mit diesem ἐγώ nicht andern entgegenstelle, welche nicht auf seinem Wege zu ihrer Kunde von der Einsetzung des Abendmahls gelangt sind, da es dann ein ungehöriger, eitler Prunk wäre.

[2]) Sehr gut hebt Paret (Jahrbücher für deutsche Theologie. III. 1856. S. 52) den Nachdruck und die Bedeutung des ἀπὸ τοῦ κυρίου hervor: es sei deshalb so sehr betont, um gegenüber andern gottesdienstlichen Anordnungen, die der Apostel selbst getroffen und über die sich streiten ließe v. 16, das κυριακὸν δεῖπνον hinzustellen als eine kirchliche Feier, die nicht im Laufe der Zeiten und von selbst entstanden sei, sondern auf eine Stiftung und auf direkten Befehl des Herrn selbst zurückgehe. — Gewiß ist ἀπὸ τοῦ κυρίου im Zusammenhang sehr bedeutungsvoll, aber nicht hierauf allein ruht der Nachdruck. An der Spitze des Satzes steht ἐγὼ παρέλαβον. Den Korinthern wollte Paul. nicht bloß einschärfen, daß die Abendmahlsfeier auf den Herrn zurückgeht und von ihm herrührt, sondern auch, daß er, der Apostel, mit seiner ganzen Autorität für die Wahrheit einstehe, weil er selbst das Folgende vom Herrn empfangen hat. Darum scheint die scharfe Hervorhebung des ἀπὸ τοῦ κυρίου das unmittelbare Mitteilen an Paulus vorauszusetzen.

[3]) Grimm, Leben Jesu. VI. Geschichte des Leidens Jesu. Mainz 1894. S. 110, Lichtenstein, a. a. O. S. 4 ff., 21 ff., 49 f.

Worte beim Kelche nur einmal gesprochen. Wenn der paulinische Wortlaut vom erhöhten Christus selbst dem Apostel Paulus mitgeteilt wäre, könnte nur er der richtige sein, und die andern Berichte hätten nur sekundären Wert, da sie nicht von einer gleichen Autorität gestützt wären. In diesem Falle müßten wir die paulinische Relation zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der Untersuchung machen und die Abweichungen in den übrigen Berichten als Zusätze oder Auslassungen der Berichterstatter ansehen, die für den authentischen Wortlaut keine weitere Bedeutung besäßen. Nun ist aber die Konsekrationsformel des Kelches bei Paul. so kompliziert, ja nicht einmal auf den ersten Blick ganz klar und verständlich, daß sie gegenüber der deutlichen und den Konsekrationsworten beim Brote entsprechend ähnlichen Form der beiden ersten Evangelisten auf Ursprünglichkeit weniger sicheren Anspruch machen kann. Daß aber etwa der erhöhte Christus dem Apostel einen andern Wortlaut mitgeteilt habe, als er beim letzten Mahle gesprochen, ist eine nicht zu beweisende, gänzlich fern liegende Annahme. [1]) Man meint, Jesus habe die Berichte der übrigen oder die damals herrschende Tradition bestätigen wollen [2]); wenn das der Fall war, durfte die Bestätigung nicht so ausfallen, daß sich in späterer Zeit derartige Kontroversen erheben konnten, wie sie heutzutage in der (protestantischen) Theologie über die Abendmahlsberichte, besonders auch über die Stiftungsworte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ,* die nur in der paulinischen Relation sich finden, im Schwange sind. Eine Bestätigung durch Mitteilung des Wortlauts mußte auch der Form nach den übrigen Berichten im N. T. gleichen. [3])

Um die Scylla zu vermeiden, darf man sich auch der Charybdis nicht zuwenden, nämlich der andern extremen Auffassung, Paul. sei vom Herrn nur über die Bedeutung und Erhabenheit des letzten Abendmahles belehrt worden, und er wolle mit *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* nur sagen: „meine euch be-

[1]) Gegen Lichtenstein, a. a. O. S. 24.

[2]) Cornely, Comment. in I. Cor. Paris 1890. p. 337, Heinrici nach Olshausen: „authentische Erklärung des Auferstandenen über sein Sakrament“.

[3]) Wenn man uns entgegenhalten wollte, Paulus habe den mitgeteilten Wortlaut nicht genau wiederzugeben brauchen, so fragen wir: wozu dann noch die Annahme einer Offenbarung des buchstäblichen Wortlautes, für den wir gar keine Kontrolle mehr haben? Außerdem spricht das hervorgehobene *ἐγὼ παρέλαβον* dagegen; was Paul. empfangen, das hat er auch mitgeteilt.

kannte Würdigung des Abendmahls stammt von dem Herrn selbst." [1]) Allerdings kommt es dem Apostel darauf an, den Korinthern die Bedeutung der hl. Eucharistie recht einzuschärfen, aber zu diesem Zwecke schildert er das letzte Mahl Jesu ausführlich und leitet diese Schilderung ein mit *ἐγὼ παρέλαβον, ὅτι.* Er hat also das Folgende, was er schreibt, empfangen. [2]) Wie konnte Paul. selbst einen rechten Begriff von der Bedeutung der hl. Eucharistie gewinnen, wenn er nicht vorher über die einzelnen Bestandteile desselben unterrichtet war, d. h. wenn er die auf der geschichtlichen Unterlage beruhenden Lehren über die hl. Eucharistie, wenn er die Thatsächlichkeit der Feier des letzten Abendmahles, die dabei erfolgte Wesensverwandlung von Brot in den Leib Christi und Wein in dessen Blut, ferner den Befehl des Herrn, daß das von ihm gefeierte Mahl auch in Zukunft wiederholt werden sollte, nicht selbst vom Herrn empfangen hätte. Die Lehre von der hl. Eucharistie in ihrer Begründung durch das letzte Mahl des Herrn gehört wie das, was Paulus über den Tod und die Auferstehung des Herrn lehrt (I. Cor. 15, 3), zu dem „Evangelium", welches er überall gepredigt, und sein „Evangelium" hat er „weder von einem Menschen erhalten noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (Gal. 1, 12). An keiner Stelle spricht der Apostel davon, daß ihm auch rein geschichtliche Thatsachen aus dem Leben Christi geoffenbart seien [3]), vielmehr berichtet er nur solche, die zugleich das Fundament wichtiger Lehren des Christentums sind. So hat er auch über das letzte Abendmahl geoffenbart erhalten, daß der Herr Brot genommen, gedankt und mit Worten das, was er in der Hand hielt, für seinen Leib und ebenso beim Kelche den Inhalt desselben für sein Blut mit Beziehung auf den neuen Bund erklärt, ferner

---

[1]) So Schaefer, Herrenmahl. S. 205, Haupt, Abendmahlsworte. S. 12, dagegen Hehn. S. 57. Anm. 1.

[2]) Gegen Haupt, a. a. O. S. 11 f., ist daran festzuhalten, daß *ὅτι* hier „daß" bedeutet, und daß nicht mit *ὅτι* ein neuer Satz beginnt. Abgesehen davon, daß sonst der ganze Satz *ἐγὼ παρέλαβον κτλ* überflüssig wäre, verlangt es auch das *καί* in *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*; das wiederholte *ὁ κύριος Ἰησοῦς* ist kein Grund dagegen, da es sowohl der größeren Klarheit wegen, als auch um der ganzen Scene einen erhabeneren Inhalt zu geben, von Paulus wiederholt worden ist; vgl. Schultzen, Abendmahl im N. T. S. 21, Hehn. S. 65. Anm.

[3]) Hinsichtlich der facta historica kann Paulus auch nicht reden von einem „Empfangenhaben vom Herrn", wenn er sie nur durch Vermittelung der Apostel erfahren hat. Cornely, l. c. p. 336, Godet, a. a. O.

seinen Jüngern befohlen hat, das, was er soeben gethan, zu wiederholen. Die Thatsachen, auf denen sich die Lehren und damit auch die Bedeutung der hl. Eucharistie gründen, hatte Paulus vom erhöhten Heiland selbst erfahren.

Auf welche Weise war ihm nun diese Kenntnis zu teil geworden? An mehreren Stellen der hl. Schrift (Act. 9, 12; 22, 17 ff.; 23, 11; 26, 15 f., Gal. 1, 12; 2, 2, I. Cor. 15, 3, II. Cor. 12, 1 ff., Eph. 3, 3) werden Offenbarungen und Visionen erwähnt oder mitgeteilt, deren der Apostel gewürdigt worden ist. Freilich wird an keiner Stelle von einer Offenbarung über die hl. Eucharistie erzählt, aber wie der Apostel ausdrücklich versichert, hat er sein Evangelium *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 1, 12). Lukas will in der Apostelgeschichte, in der hauptsächlich von den Offenbarungen, die Paulus empfing, die Rede ist, nicht das ganze Leben des Heidenapostels in allen seinen Einzelheiten erzählen, sondern seinem Zweck entsprechend, berichtet er nur jene Thatsachen, welche die in dem Apostel „wirkende Kraft Gottes" bei der Verkündigung seines Evangeliums unter Juden und Heiden besonders hervortreten lassen. Vielleicht deuten aber Act. 26, 16 und II. Cor. 12, 2 auf eine Offenbarung hin, in der ihm die Lehren des Christentums mitgeteilt wurden. Auch die Erscheinung bei Damaskus, welche die Bekehrung des Apostels zur Folge hatte, wird mit einer innern Erleuchtung und Offenbarung verbunden gewesen sein. Er sah und erkannte die Person Jesu Christi selbst (Gal. 1, 16), den Inbegriff des ganzen Christentums. Auf übernatürliche Weise teilte sich ihm der Heiland mit, durchdrang das Herz des Verblendeten mit brennender Liebe zum Gekreuzigten und ließ ihn einen Einblick in das großartige Gebäude der Lehren des Christentums thun. Ob der Apostel aber schon damals die einzelnen Grundlehren der Religion Christi geoffenbart erhalten hat oder erst später, läßt sich nicht ausmachen. Da er — wahrscheinlich in Arabien — einen längeren Verkehr mit dem Herrn selbst pflegte, mag er dort vielleicht über die christlichen Lehren eingehend unterrichtet worden sein (Gal. 1, 17). Daß Paul. in Form einer Vision den Herrn mit den Zwölfen habe zu Tische sitzen sehen, wie er das hl. Mahl feierte, wird wohl behauptet, [1]) aber nicht bewiesen.

[1]) Gardner, The origin of the Lords supper. p. 5 ff., s. auch Mensinga in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893. S. 269. Vgl. Theol. Litt.-Ztg. 1894. S. 205 f.

Wenn also Paulus vom Herrn selbst nur die dogmatischen Lehren und Thatsachen von der hl. Eucharistie in ihren einzelnen Teilen empfangen hat, woher hat er die genaue Kenntnis von den einzelnen Momenten der Abendmahlsfeier und von dem Wortlaut? Er führt doch z. B. die Worte beim Brote in ganz derselben Weise an, wie die Augenzeugen, muß also noch anderweitig Nachrichten vom letzten Mahle erhalten haben. Da Paul. mehrere Male in Jerusalem weilte und dort mit einigen Aposteln zusammentraf, da er stets den einen oder andern Apostelschüler bei sich hatte, konnte er über den von jenen überlieferten Wortlaut unterrichtet sein. Er wird nicht deshalb nach den authentischen Worten Jesu gefragt haben, um bei den Judenchristen, die jede Abweichung von den Uraposteln bei Paul. peinlich genau beobachteten und anfeindeten, nicht anzustoßen [1]; elende Menschenfurcht kannte der freimütige Paulus nicht. Obwohl der Apostel im Galaterbrief ausdrücklich den Nachweis führt, daß er sein Evangelium nicht von den übrigen Aposteln erhalten habe, konnte er immerhin einzelne Thatsachen mit ihren genaueren Umständen von ihnen und ihren Schülern in Erfahrung gebracht haben. [2]) In Jerusalem traf er nach seinem Aufenthalt in Arabien mit den Aposteln Petrus und Jakobus, dem „Bruder des Herrn", zusammen (Gal. 1, 18). Freilich nicht, um sich von jenem belehren zu lassen, sondern nur, um mit ihm in Verbindung zu treten, besuchte er den Apostelfürsten [3]; dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie sich auch über verschiedene wichtige Punkte des Christentums ausgesprochen haben. Schon in diesen 15 Tagen konnte er eine genaue Kenntnis von den Vorgängen des letzten Abends im Leben Jesu, von der Einsetzung der hl. Eucharistie und dem genauen Wortlaut erlangen; diese Kenntnis wird er in Lehre und Praxis gleich bei seiner ersten Missionsreise, die von Antiochien ausging, verwertet haben. Nach 14 (13) Jahren

---

[1]) Holsten, Evangelium d. Paulus. I, 1. 1880. S. 361, dagegen Hoffmann, Abendmahlsgedanken. S. 39 f.

[2]) „Die Gewißheit von der Selbständigkeit seines Evangeliums (Gal. 1, 11. 12) konnte ihn nicht davon abhalten, bei den eigentlichsten Augenzeugen des Lebens Jesu nach dem nicht pharisäisch entstellten Bilde eben des zu forschen, dessen Leben aus dem Tode und Sitzen zur Rechten seines Vaters samt seinem Willen, die Sünder selig zu machen, ihm unmittelbar gewiß geworden war (I. Tim. 1, 5, Gal. 1, 15. 16)". Nösgen, Offenbarungsgesch. I. S. 22.

[3]) Weizsäcker, Apost. Zeitalter. 2. A. S. 382 f.

traf er wiederum mit Aposteln in Jerusalem zusammen beim sog. Apostelkonzil. Obgleich uns nur von einer Verhandlung über die Verpflichtung des „Gesetzes" erzählt wird, mögen doch auch andere wichtige Gegenstände der Lehre und Praxis behandelt worden sein. [1]) Außerdem bestand ja in den blühenden Gemeinden Palästinas schon längst die Sitte, die Feier des letzten Mahles zu wiederholen (Act. 2, 42). Aus der Liturgie konnte Paulus demnach weitere Nachrichten schöpfen, die noch vervollständigt und bestätigt wurden von den Begleitern des Heidenapostels; hatte doch Barnabas selbst längere Zeit mit den Uraposteln verkehrt. [2])

Die vier Abendmahlsberichte stammen also zum Teil von Aposteln, von denen der eine Augenzeuge des heiligen Mahles war (Matthäus), der andere seine Kenntnis von Jesus Christus selbst erhalten hat (Paulus), zum Teil von Apostelschülern, die die Ansicht ihrer Lehrer, des hl. Petrus bezw. des hl. Paulus, wiedergeben (Markus und Lukas). Die Thatsächlichkeit der Einsetzung der hl. Eucharistie ist so gut bezeugt, daß niemand daran zu zweifeln gewagt hat. [3]) Der Wortlaut läßt sich in allen Berichten auf die Urapostel als Ohrenzeugen zurückführen.

---

[1]) Der Nachricht der *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (vgl. Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum. IV. Lips. 1866. p. 118, Bickell, Geschichte des Kirchenrechts. I. Gießen 1843. S. 129), daß auf dem Apostelkonzil auch des letzten Abendmahls Erwähnung geschehen sei gelegentlich der Frage, ob den Weibern ein Diakonenamt übertragen werden dürfe, ist natürlich wenig Wert beizumessen. Die Abfassung der Grundschriften der *Κανόνες* verlegt Harnack, Chronologie. S. 462, an das Ende des 2. Jahrh. und die Kompilation des Ganzen um 300. Vgl. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur. Freiburg 1895. S. 224 f., Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 25 f., F. X. v. Funk in „Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen." II. Paderborn 1899. S. 249 f.

[2]) „Das Bindeglied, das Paul. mit der Urkirche auch äußerlich verknüpfte, ist sein Begleiter Barnabas." Hehn. S. 35.

Gegen Spitta (Urchristentum. I. S. 229): Paul. konnte eine „kritisch-genaue Kunde" nicht haben, s. Schaefer, Herrenmahl. S. 203, Hehn. S. 45. Gegen Lobstein, La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889. p. 86, über das Verhältnis des paulin. Abendmahlsberichtes zu dem der Urkirche s. Schultzen, a. a. O. S. 94, Jülicher, a. a. O. S. 234.

[3]) Wir sehen ab von solchen Kritikern, die alles, was zu wunderbar erscheint, als unchristlich und unmöglich zurückweisen.

§ 3. Verhältnis der Berichte zu einander im allgemeinen.

Mit Recht hat man stets unter den Berichten zwei Gruppen unterschieden, Mt-Mc und Lc-P. Da die kürzere Lesart im lukanischen Berichte als unecht anzusehen ist, Lc somit keine gesonderte Tradition darstellt, steht der Zweiteilung nichts im Wege. Je zwei der Berichte weisen eine große Ähnlichkeit auf und unterscheiden sich merklich von den andern. Am offenkundigsten ist diese Ähnlichkeit zwischen Mt und Mc; nur kleine Differenzen finden sich:

Mt *καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε*
Mc *καὶ ἔδωκεν καὶ εἶπεν· λάβετε*;
Mt hat *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* als Befehl,
Mc hat *ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* als Thatsache;

nach *τὸ περὶ* (Mc *ὑπὲρ*) *πολλῶν ἐκχυννόμενον* fügt Mt *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* hinzu. Von diesen weniger wichtigen Abweichungen abgesehen stimmen die beiden ersten Evangelisten wörtlich überein. Diese Form wird für gewöhnlich die petrinische genannt, weil sie als Autorität, wenigstens für den Bericht des Mc, den hl. Petrus hat, oder die marcinische, weil man die Relation des Mt für eine Erweiterung der des Mc ansieht. Um nicht für diese noch zu entscheidende Frage ein Vorurteil zu wecken, wollen wir uns der ersteren Bezeichnung bedienen.

Andererseits lassen sich die Berichte des Lc und P sehr leicht als zwei Recensionen einer Tradition nachweisen. Wenn auch die Differenzen untereinander größer sein mögen, als zwischen Mt und Mc, so weisen sie doch diesen gegenüber so eigenartige Ähnlichkeiten auf, daß ihre Zusammengehörigkeit nicht bezweifelt werden kann: man beachte nur die Kelchformel bei P und Lc, die gleichartige Überleitung zum zweiten Teil der Einsetzungsfeier:

P *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι,*
Lc *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι,*

schließlich den Umstand, daß allein bei diesen der Stiftungsbefehl wiedergegeben wird. Da Lc, wie im Evangelium, so auch im Abendmahlsbericht von Paulus jedenfalls abhängig ist, so wird diese Gruppe am besten als die paulinische bezeichnet.

Welcher von diesen beiden Gruppen kommt eine größere Autorität und Ursprünglichkeit zu? Diese Frage nach der Priorität der Berichte ist schon oft erörtert und verschieden be-

antwortet [1]). Wenn Paulus selbst den Wortlaut von Christus empfangen hätte, würde sein Bericht ohne Zweifel als der authentische gelten können. Da ersteres jedoch, wie oben gezeigt, sehr unwahrscheinlich ist, so kann dem Wortlaut seines Berichtes nicht von vornherein der Vorzug gegeben werden. Freilich wird für denselben schon dadurch ein günstiges Vorurteil erweckt, daß er der zeitlich älteste ist; wurde doch der erste Korintherbrief bereits im J. 57—58 geschrieben, während die ersten Evangelien wahrscheinlich erst in den Jahren 67—70 abgefaßt wurden [2]). Aus der zeitlich früheren Entstehung darf man aber nicht allzuviel schließen. Wie es an andern Stellen der Fall ist, kann das Mc-evangelium auch im Abendmahlsbericht ursprünglichere Züge bieten: man vergleiche z. B. nur den einfachen und klaren Wortlaut beim Kelche und überhaupt die kürzere Fassung des ganzen Berichtes. Mc selbst hatte dem Apostelfürsten zur Seite gestanden, und Mt war Augenzeuge und hatte inmitten der ersten Kirche gelebt, wo die Erinnerung an die einzelnen Begebnisse des Lebens Jesu frisch erhalten blieb und sorgfältig bewahrt wurde. Daher hat man auch dem petrinischen, bzw. marcinischen Berichte die Priorität zugeschrieben und den paulinischen als „eine Art von Kommentar“ der Abendmahlsscene angesehen [3]). Zum Beweise für die letztere Behauptung führt man die zweimalige Hervorhebung des *ἐμήν* in *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* an, die bei der ersten Feier des Abendmahls unmotiviert gewesen wäre, während es den Korinthern gegenüber nahe gelegen habe, die religiöse Bedeutung des Mahles, die Erinnerung an Christus in den Vordergrund zu rücken. Dieses Argument entbehrt nicht einer gewissen Berechtigung, gestattet aber wegen seiner Geringfügigkeit nicht den Schluß, daß bei Paulus „am meisten die Möglichkeit von erläuternden Zusätzen“ vorliegt. Auf die zweimalige Hervorhebung des pron. possess. ist nicht allzuviel Gewicht

---

[1]) Für die Priorität des paulin. Ber. traten ein B. Weiß, Bibl. Theol. 6. A. Berlin 1895. S. 336 f., Nösgen, Evang. nach Mt, Mc, Luc. München 1897. S. 187 f., ders., Offenbarungsgeschichte. I. S. 545 Anm., Schultzen, a. a. O. S. 20, u. a.; die Ursprünglichkeit des marcin. Ber. behaupteten Spitta, Urchristentum. I. S. 266, Weizsäcker, Apost. Zeitalter. S. 597, Jülicher, a. a. O. S. 235, Schmiedel in Handkomm. z. N. T. II, 1. S. 132, Schnedermann in Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Komment. z. N. T. III. 2. A. München 1894. S. 238, Bratke, in Theol. Litt.-Bl. 1896. S. 297 ff. u. a.

[2]) Schaefer, Al., Einleitung. S. 201 f., S. 223 f.; anders Belser in Tüb. Theol. Quartalschrift 1898. S. 177 ff. — [3]) Haupt, a. a. O. S. 13.

zu legen, da es im N. T. häufig für das enklitische pron. pers. gebraucht wird [1]); im übrigen läßt sich auch bei der ersten Feier des Abendmahls die Hervorhebung des *ἐμήν* wohl rechtfertigen.

Jülicher [2]) führt folgende Gründe für die Priorität des petrinischen Berichtes an:

1. Die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* hinter *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα* in I. Cor. 11, 24 klingen wie Nachbildung von *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* beim Blut in Mc 14, 24. — Aber wie Jülicher selbst eingesteht, wäre auch das Umgekehrte möglich. Beide Annahmen jedoch sind wenig wahrscheinlich, da die hl. Schriftsteller nicht das vom Leibe (P) resp. Kelche (Mc) Gesagte auf Kelch resp. Leib übertrugen, ohne von der Richtigkeit dieser Übertragung, von der Wahrheit der stellvertretenden Genugthuung beider Abendmahlselemente schon vorher selbst überzeugt zu sein, worauf auch die verschiedenen Angaben der Personen, denen Leib resp. Kelch zu gute kommt (*ὑμῶν* P, *πολλῶν* Mc), hindeuten.

2. Allerdings scheint „die Deutung des zweiten Aktes bei Mc *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* natürlicher neben jenem *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* als das verzwickte: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute.“ Bisweilen ist ja der einfachere Ausdruck der authentische, aber nach den Regeln der Kritik ist gewöhnlich das Umgekehrte der Fall. Wenn wir von den Ausdrucksformen auf die Priorität eines Berichtes schließen wollten, müßten wir eben wegen des kühnen Schwunges und der größeren Schwierigkeit des paulinischen Berichtes diesem die Ursprünglichkeit zusprechen. [3]).

3. Als wichtigsten Grund führt Jülicher das Fehlen der Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* bei Mc an. Die Auseinandersetzung über diesen Punkt greift aber schon in die Erklärung und Untersuchung der Einzelheiten der Berichte ein.

Von vornherein, aus rein äußerlichen Gründen läßt sich nichts darüber feststellen, welchem Berichte eine größere Ursprünglichkeit zukomme, und welcher demnach am meisten zu berücksichtigen wäre [4]). Es wird vielmehr die Aufgabe der Einzeluntersuchung sein, die Berichte zu sichten und den einzelnen das zu entnehmen, was sich als ursprünglich erweisen läßt.

---

[1]) Blass, Grammatik. S. 164.

[2]) Jülicher, a. a. O., vgl. Weizsäcker, a. a. O.

[3]) Evang.-luther. Kirchenzeitung. 1895. Nr. 40, vgl. auch Roehrich, La composition des Évangiles. Paris 1897. p. 148: ‚Entre deux versions divergentes c'est en général la plus obscure qui a le plus de chances d'être la vraie.‘

[4]) Ähnlich urteilen Hoffmann, Abendmahlsgedanken. S. 42, Lobstein, l. c. p. 30.

II. Teil.

Die Differenzen der Berichte im einzelnen, ihre Entstehung und Harmonisierung.

---

§ 4. Allgemeine Gesichtspunkte.

Weil alle vier Berichterstatter vom letzten Abendmahl aus den urapostolischen Kreisen ihre Kenntnis geschöpft haben, können sie alle vollen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen, ohne daß sich für einen der Berichte von vornherein eine größere Ursprünglichkeit in der Form der Abendmahlsworte behaupten läßt. Wie verträgt sich aber mit ihrer Glaubwürdigkeit der Umstand, daß sie die Einsetzung der heiligen Eucharistie, im besondern die Worte Jesu, in mehr oder weniger abweichender Form erzählen? Die Einzeluntersuchung macht es sich zur Aufgabe, diese Frage in möglichst befriedigender Weise zu lösen. Wir werden daher im folgenden die einzelnen, selbst die kleinsten, Differenzen näher beleuchten und zu erklären versuchen, wie sie entstehen konnten und entstanden sind, endlich prüfen, ob ihnen eine verschiedene Anschauung vom letzten Abendmahl zu Grunde liegt, oder ob sie bloß formeller Natur sind.

Die größeren, und auch die geringeren, Differenzen in der Wiedergabe des letzten Abendmahls im N. T. sind besonders in der letzten Zeit von den modernen „Kritikern“ stark ausgebeutet und dazu benutzt, um teils unser Wissen über die vom Herrn gesprochenen Einsetzungsworte unsicher zu machen, teils dem Abendmahl jeglichen tieferen Gehalt zu nehmen, indem man es zu einem einfachen Abschiedsmahl machte und eine Stiftung für

die Zukunft leugnete [1]). Es ist aber verkehrt, aus den formellen Differenzen von vornherein auf Verschiedenheit in der Sache zu schließen. Weil Christus nur einmal das letzte Abendmahl gefeiert hat, und dieses eine Mahl von vier Schriftstellern uns überliefert wird, könnte man vielleicht bei allen eine ganz gleiche Darstellung erwarten. Wenn das nicht der Fall ist, so fragt es sich, wie sie zu einer Änderung veranlaßt wurden, und ob in ihr ein Unterschied in der Auffassung sich kundgiebt.

Zum Verständnisse der Differenzen sind zunächst allgemeine Gründe zu berücksichtigen, die solche möglich oder sogar wahrscheinlich machen.

a. Es läßt sich zunächst nicht leugnen, daß der Heiland, solange er mit seinen aus ungebildeten Fischern zu der Würde der Apostel erhobenen Jüngern verkehrte, sich nicht nur ihrer Auffassungsweise und -fähigkeit, sondern auch ihrer Sprache anschloß; lebte er doch inmitten des jüdischen Volkes, aus dem er selbst hervorgegangen und in dessen Sitten und Sprache er erzogen war. Daher bediente er sich in seinen Lehrvorträgen ihrer Sprache, des aramäischen Idioms [2]). Und wie der Herr auch beim letzten Abendmahl aramäisch gesprochen haben wird, so haben die Jünger in der Zeit nach Jesu Tode, als sie noch in Jerusalem beisammen waren, sicherlich zunächst in aramäischer Sprache das hl. Geheimnis wiederholt. Wenn sie später, in alle Winde zerstreut, sich den Sprachen anderer Länder anschließen mußten, werden durch die Übertragung aus dem Aramäischen auch kleine Differenzen sich in den Abendmahlsbericht eingeschlichen haben, die von den Schriftstellern des N. T. aufgenommen wurden. Immerhin kann diese Abweichung nur unwesentlicher Natur gewesen sein.

b. Zur Erklärung der Änderung ganzer Wendungen oder Sätze ist ein anderer Grund dienlich, der in den hl. Schriften selbst liegt. Nicht alle hl. Erzähler wollen die Thaten und Worte Jesu genau, wie sie geschehen und gesprochen, wiedergeben. Die Evangelisten selbst achten mehr darauf, Sinn und Gehalt der Worte, als einen kritisch-genauen Wortlaut getreu zu überliefern [3]). Ferner wurden sie durch den jeweiligen Zweck ihrer Schrift be-

---

[1]) Nösgen, Die Evangelien nach Mt, Mc u. Luc. S. 187 f.

[2]) Über die Muttersprache Jesu handelt ausführlich § 14.

[3]) Knabenbauer, Comment. in Luc. Paris 1896. p. 575.

einflußt und bestimmt, bald das eine, bald das andere Moment in den Thaten und Reden Jesu mehr zu betonen, zumal wenn sie einen didaktischen Zweck verfolgten. Die Evangelien sind nicht bloß eine Zusammenstellung von geschichtlichen Begebenheiten, sondern Leben und Geist atmende Apologien, sei es um den Juden und Judenchristen gegenüber die Messianität Jesu Christi, sei es um den Heiden und Heidenchristen an den Wundern und der Lehre Jesu seine Gottheit zu beweisen; außerdem wollen sie als Erbauungsschriften allen Christen im Heilande ein Vorbild für ihr eigenes Leben geben. Was daher dem einen wesentlich und als das Hauptargument für seine Beweisführung erscheint, kann der andere als minder wichtig und nebensächlich hinstellen oder gar auslassen und anstatt dessen einen andern Zug mehr hervorheben [1]).

c. Zur Zeit, da die Evangelisten schrieben, 39—40 Jahre nach Entstehung der christlichen Gemeinden, hatten sie es nicht mehr nötig, durch vollständige, historisch genaue Berichte über Institutionen, die längst im Gange waren, wie die Abendmahlsfeier, zu unterrichten.

Jedoch nicht alle Differenzen lassen sich durch derartige Erwägungen erklären, auch noch andere Gründe können in der Einzeluntersuchung zu Tage treten. Da wir uns nicht so sehr die Erforschung des Sinnes der letzten Abendmahlsfeier zur Aufgabe gemacht, sondern hauptsächlich die Auffindung eines dem ursprünglichen möglichst nahekommenden Wortlauts, aus dem sich die verschiedenen Berichte mit ihren Verschiedenheiten entwickeln konnten, so mag eine schematische Gegenüberstellung und Untersuchung in den einzelnen Berichten sowohl als in den beiden Gruppen gerechtfertigt erscheinen.

---

[1]) Grimm, Einheit der vier Evangg. Regensburg 1868. S. 28 f., s. bei Hehn, a. a. O. S. 199. Wernle, Altchristl. Apologetik im Neuen Testament, in Zeitschr. für neutestl. Wissenschaft. I. Gießen 1900. S. 42 ff.

A. Die die Einsetzungsworte begleitenden Umstände.

§ 5. Matthäus — Markus; Lukas — Paulus.

Mt. v. 26. *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον*
Mc. v. 22. *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον*

(Mt.) *καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν.*
(Mc.) *εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν.*

Mit ganz denselben Worten und in gleicher Reihenfolge erzählen die beiden ersten Evangelisten die einzelnen Handlungen, wobei nur die Verknüpfung der Worte ein wenig verschieden ist. Eine solche, außerordentliche Übereinstimmung kann nicht zufällig sein, sondern es muß irgend ein Zusammenhang zwischen beiden bestehen. Die geringen Varianten in der Verbindung der Wörter und Satzteile weisen uns aber nicht auf eine gegenseitige Benutzung, sondern auf eine von beiden benutzte, aramäische Quelle, durch deren Übertragung die kleine Abweichung in Partikeln und Wortformen hervorgerufen ist. Abgesehen von *δὲ* und *καί* im Anfang des Satzes, der Hinzufügung von *ὁ Ἰησοῦς*, dem Wechsel von *τοῖς μαθηταῖς* und *αὐτοῖς*, was durch die schriftstellerische Verknüpfung der Abendmahlsscene mit dem vorher Erzählten bedingt ist, fallen besonders die Ausdrücke *καὶ δοὺς εἶπεν* (Mt) und *καὶ ἔδωκεν καὶ εἶπεν* (Mc) auf. Vgl. das hebräische, bzw. aramäische verbum finitum mit folgendem לֵאמֹר (oder וַיֹּאמֶר:), welches im Hebräischen nur geringe Betonung hat, im Griechischen aber entweder durch das partic. *λέγων* oder durch *καὶ εἶπεν* wiedergegeben wird [1]) (vgl. die vielen Beispiele in der LXX). Das „Geben" und das „Sagen" sind an dieser Stelle nicht zwei koordinierte Handlungen, da der Herr nicht eher den Jüngern sein *σῶμα* gab, als bis er das in den Händen gehaltene Brot konsekriert hatte.

Mt. v. 27. *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων.*
Mc. v. 23. *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς . . . καὶ εἶπεν.*

Bis aufs Wort stimmen Mt und Mc in diesem Satze überein. Zu *λέγων* bei Mt vgl. wieder das hebr. לֵאמֹר.

[1]) Dalman, G., Die Worte Jesu. I. S. 20 f.

Lc. v. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων.
P. v. 23f. ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν.

Paulus läßt *καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς* aus, was Lc nach andern Nachrichten ergänzen konnte; denn für P, der weniger einen geschichtlich genauen als einen auf die Korinther bezüglichen, didaktischen Bericht geben will, ist der Umstand nicht von besonderer Wichtigkeit, daß Jesus den Jüngern seinen Leib auch gegeben habe. Dieses liegt außerdem in *ἔκλασεν* eingeschlossen; wozu anders, als zum Zwecke des Austeilens, brach er es in Stücke?[1])

Lc. v. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων.
P. v. 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων.

Resch[2]) will den einleitenden Ausdruck *(καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως)* zurückführen auf die hebräische Wendung: וְכֵן גַּם־אֶת־הַכּוֹס, die aus dem Urevangelium von Lc und P in fast gleicher Weise übertragen sein soll. Eine willkürliche Annahme ist es jedoch, daß P ein hebräisches Urevangelium benutzt habe; näher würde es liegen, an die Benutzung einer gemeinsamen Quelle oder besser noch an die Abhängigkeit des einen (Lc) vom andern (P) zu denken.

§ 6. Petrinische und paulinische Form.

Bevor wir die Differenzen zwischen diesen beiden Formen würdigen, müssen wir uns klar machen, bei welcher Gelegenheit das letzte Abendmahl eingesetzt ist, um die einleitenden und erklärenden Bemerkungen der einzelnen Berichterstatter zu verstehen. Unhaltbar ist die Ansicht derjenigen, die meinen, die ganze Abendmahlsscene mache den Eindruck, als ob sie ein durch die innere Gewalt der Lage hervorgerufenes Bedürfnis Jesu sei[3]), die Einsetzungsworte klängen „wie aus augenblicklicher Inspiration gesprochen“.[4]) Dies kann nur „angenommen werden, wenn man Jesus ohne geschichtliches Verständnis für seine Stel-

[1]) Hehn, a. a. O. S. 71.

[2]) Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lc, in „Texte und Untersuchungen“. X, 3. Leipzig 1895. S. 128. In den „Logia Jesu“. S. 187, giebt R. den hebr. Text wieder: וּכְמוֹ־כֵן לָקַח גַּם אֶת־הַכּוֹס.

[3]) Haupt, Abendmahlsworte. S. 24, Jülicher, Abendmahlsfeier. S. 245.

[4]) Spitta, Urchristentum. I. S. 233.

lung zum Alten Testament betrachtet, und diese Betrachtung ist unberechtigt.“ [1]) Das Passahmahl des alten Bundes ist ganz unverständlich, wenn man nicht als Pendant zu demselben im neuen Testamente das Abendmahl ansieht. Es besteht zwischen beiden nicht nur der innigste, sachliche Zusammenhang [2]), sondern um diesen auch äußerlich zu dokumentieren, hat der Heiland, der gekommen war, „das Gesetz zu erfüllen“ (Mt 5, 17), auch zeitlich das Mahl des neuen Bundes in direkter Verbindung mit dem Passahmahl gefeiert. [3])

Bei allen drei Evangelisten, die uns vom letzten Abendmahl berichten, wird auch des vorhergehenden Passahmahls gedacht. Mt 26, 2: die Zeit des Passahfestes ist nahe; τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων 26, 17 ff. wird das Mahl von Jesus angeordnet und von den Jüngern zugerüstet v. 20. Am Abend finden wir Jesus inmitten seiner 12 Apostel zu Tische sitzen. Von dem Verlauf und den Ceremonien des seinen judenchristlichen Lesern bekannten Mahles erwähnt Mt nichts; dagegen zwei wichtige Ereignisse aus diesem Passahmahl kann er nicht übergehen: die Entlarvung des Verräters und die Einsetzung der hl. Eucharistie. Judas der Verräter will seinen Herrn und Meister dem Synedrium und damit dem Tode preisgeben, daher giebt ihn der Heiland seinerseits auch preis. Seine getreuen Apostel jedoch, denen durch seinen unmittelbar bevorstehenden Tod der Meister entrissen wird, will er nicht allein

---

[1]) Schaefer, Herrenmahl. S. 100.

[2]) Vgl. Hehn, a. a. O. S. 128 ff., Schaefer, a. a. O. S. 119 ff., Knabenbauer, Comm. in Marc. Paris 1894. p. 374. Weil wir die Frage nach dem inneren Zusammenhang des Abend- und Passahmahls nicht in extenso behandeln, so sei gestattet, die schöne Ausführung Knabenbauers a. a. O. mitzuteilen: ‚Cum apostolus scribat: pascha nostrum immolatus est Christus (1. Cor. 5, 7), aperte iudicat agnum paschalem fuisse figuram et typum Christi. Quare prorsus erat conveniens, ut Christus expleta coena typica suam nobis daret coenam, in qua iam non agnus ille typicus comeditur, sed verus ille Agnus Dei qui tollit peccatum mundi (Joh. 1, 29). Agnus quippe paschalis significabat Christum non solum ut hostiam, sed etiam ut cibum, quia agnus ille non solum immolabatur sed etiam comedebatur: sanguis eius significat effectum redemptionis Christi, per quem ab exterminatore profecti et a servitute aegyptiaca erepti sumus. Quare post coenam paschalem instituitur s. eucharistia, per quam secundum Christi verba vera nobis vita, vita aeterna, quae est fructus et effectus redemptionis, contingere debet (Joh. 6, 52. 57)‘.

[3]) Der Beweis hierfür wird in § 15 ausführlicher geliefert werden. Hier sei das dort Bewiesene vorausgesetzt, und nur die zum Verständnis notwendigen Momente seien erwähnt.

zurücklassen; er hat ein Mittel ersonnen, durch das er forthin in ihrer Mitte bleibt, er setzt die hl. Eucharistie ein, durch die sie sich auch in der Zukunft aufs innigste mit ihrem Herrn und Gott vereinigen können. So ist bei Mt der Gedanke an den wegen des Verrates bevorstehenden Tod Jesu in enge Verbindung gebracht mit seinem Fortleben unter seinen Anhängern in der hl. Eucharistie. Daher werden beide Scenen in gleicher Weise durch *ἐσθιόντων αὐτῶν* (v. 21 u. 26) eingeleitet. Weil nun v. 21 sich in unmittelbarer Gedankenfolge an v. 20 anschließt, wo gesagt wird, daß Jesus das Passahmahl feiert, so folgt, daß auch die Einsetzung der hl. Eucharistie in direktem Zusammenhang mit diesem Mahle steht.

In ähnlicher Weise leitet Mc das letzte Abendmahl ein, vgl. Mc 14, 1 f. 12—16. Am Abend kommt der Herr mit den Zwölfen zu dem Orte des Mahles, *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων* (v. 18) enthüllt er den Verräter, und *ἐσθιόντων αὐτῶν* (v. 22) setzt er die hl. Eucharistie ein.

Wenngleich nun die beiden ersten Evangelisten nicht die einzelnen Teile des Passahmahles erzählen und man aus ihnen nicht ersehen kann, in welcher Weise das Vorbild und die Erfüllung verbunden waren, so sind sie doch sichere Zeugen dafür, daß bei Gelegenheit der Feier des Passahmahles die hl. Eucharistie eingesetzt ist. Sie wollen den engen Zusammenhang zwischen beiden dadurch besonders betonen, daß sie *ἐσθιόντων αὐτῶν* nachdrucksvoll an die Spitze stellen. [1])

Ein genaueres Bild vom letzten Passahmahle Jesu erhalten wir durch Lc. Nachdem er 22, 1 die Nähe des Passahfestes hervorgehoben und gesagt hat, daß der Tag, an dem das Passahlamm geschlachtet werden müsse, da sei *(ἤγγιζεν = παρῆν)*, berichtet er in den folgenden Versen von der Zurüstung des Mahles. Zur festgesetzten Stunde (vgl. *ἡ ὥρα* v. 14) setzt sich Jesus zu Tische. Beim Beginne oder während des Mahles drängt sich dem Heiland der wehmütige Gedanke auf, daß es das letzte Passahmahl ist, das er feiert, mit freudiger Sehnsucht aber denkt er an das Mahl, das er vor seinem Leiden noch einsetzen will [2]), an das

---

[1]) Vulg. hat das griech. *ἐσθιόντων* bei Mc mit manducantibus, bei Mt mit coenantibus wiedergegeben; letzteres besagt noch ausdrücklich, daß das Mahl (coena) am Abend stattfand.

[2]) Schanz, Kommentar über das Evangel. d. hl. Lukas. Tübingen 1883. S. 504.

Liebesmahl der hl. Eucharistie, durch welches der alte Bund abrogiert und der neue begründet werden soll, womit Jesu Lebensziel erreicht ist (v. 15 f.). Nachdem das Passahlamm verzehrt ist, nimmt Jesus den mit Wein gefüllten Becher, wie es die Sitte vorschrieb. Wir können mit guten Gründen (s. § 16) annehmen, daß dies jener Becher sei, der unmittelbar dem Essen des Passahlamms folgte und wegen des besonderen Segens, der über ihn gesprochen wurde, כּוֹס הַבְּרָכָה — „Becher des Segens“ genannt wurde. Abgesehen von den einleitenden Worten *εὐχαριστήσας εἶπεν* spricht dafür auch der Umstand, daß das bei der Austeilung dieses Bechers von dem jüdischen Hausvater gesprochene Dankgebet ausdrücklich den Wein als die Frucht des Weinstocks erwähnt (vgl. *γένημα τῆς ἀμπέλου* Lc 22, 18). „Und so bildete dieses Gebet den sachgemäßen Übergang zu Lc 22, 18, wodurch Jesus von dem jüdischen פְּרִי הַגֶּפֶן = *τὸ γένημα τῆς ἀμπέλου* für immer Abschied nahm.“ [1]) An v. 18 schließt Lc mit *καὶ* sofort die Einsetzung der hl. Eucharistie an und bringt sie dadurch in engen Zusammenhang mit dem Passahmahl, ohne seine fortlaufende Erzählung von dem letzten Mahle durch den Bericht von der Entlarvung des Verräters, wie Mt und Mc, zu unterbrechen; daher braucht Lc nicht erst mit dem einleitenden Ausdrucke *ἐσθιόντων αὐτῶν* auf die Situation wieder hinzudeuten.

Bei Paulus können wir selbstverständlich nicht oder wenigstens nicht in derselben Weise eine ausdrückliche Erwähnung des Zusammenhangs zwischen Abendmahl und Passahmahl erwarten. [2]) Trotzdem sagt auch Paulus, daß Jesus *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο* das hl. Abendmahl gefeiert habe, d. h. an dem Abende, in der Nacht, in welcher sein Leiden begann, vor welchem er das Passahmahl hielt. Auch I. Cor. 11, 24. 25 (zweimal das scharf betonte *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* cf. Ex. 12, 14) und vielleicht auch I. Cor. 10, 16 (*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*) bieten Andeutungen dafür, daß die Stiftung bei Gelegenheit des Passahmahles stattgefunden hat. [3])

---

[1]) So Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 626, vgl. dort auch die aus Bartoloccius, Bibliotheca magna rabbinica. Rom 1678. II, 738, citierte Stelle des Dankgebetes:

ברוך אתה אדנינו מלך העולם בורא פרי הגפן.

[2]) „Paul. geht darauf nicht ein, weil das für seinen Zweck belanglos wäre.“ Lichtenstein S. 32, Hehn. S. 92.

[3]) Vgl. Zahn, Einleitung. II. S. 167. Zu I. Cor. 5, 7 vgl. Hehn. S. 92 f., Lobstein, l. c. p. 50, Weizsäcker, Apost. Zeitalt. S. 590.

Bei allen vier Berichterstattern des letzten Abendmahles erscheint dieses in innigem Anschluß an das letzte Passahmahl, das Jesus mit seinen Jüngern feierte. Aber nur Mt und Mc weisen auf ein vorhergegangenes Mahl hin durch *ἐσθιόντων αὐτῶν*. Oder deutet etwa auch das paulinisch-lukanische *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* im zweiten Teile der Einsetzungsfeier auf dasselbe hin, und wie lassen sich dann diese verschiedenartigen Zeitbestimmungen erklären?

Der hl. Thomas von Aquin [1]) meint, Jesus habe seinen Leib während des Mahles (coenantibus illis Mt), sein Blut nach demselben (postquam coenavit Lc) den Jüngern gegeben, weil der Leib die zur Zeit des noch zu Recht bestehenden jüdischen Gesetzes vollzogene Inkarnation, das Blut aber das Leiden Christi mit der Abrogierung des alten Bundes darstelle (das Passahmahl, eine der wesentlichsten Bestimmungen und Institutionen des A. B., stehe als pars pro toto). Jedoch abgesehen davon, daß man auch im eucharistischen Leibe des Herrn. zumal wenn man das Brechen des Brotes symbolisch deuten will, nicht minder als im eucharistischen Blute das Leiden Christi versinnbildet finden kann, hat der hl. Thomas seine Ansicht nur auf dogmatisch-mystische Gründe gestützt. Wir müssen uns aber hier auf die historischen und exegetischen Gründe beschränken, da wir noch nicht den Sinn der Handlung untersucht haben, in mystischer Hinsicht auch nicht untersuchen wollen.

Aus der Verschiedenheit der einleitenden Bemerkungen (*ἐσθιόντων αὐτῶν* Mt Mc bei der ersten, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* Lc P bei der zweiten Konsekration) schließt man, daß das Brot inmitten des legalen Passahmahles, der Kelch aber erst dann konsekriert sei, als das ganze rituelle Mahl beendet war. Einige andere (z. B. Schanz, Godet u. a.) halten dafür, daß wenigstens ein längerer Zeitraum zwischen beiden Konsekrationen verflossen sei, obgleich sie beide am Schlusse des Mahles stattfanden. Eine dritte Ansicht endlich läßt erst dann, nachdem das Passahmahl vollständig mit allen rituellen Gebräuchen oder wenigstens der Hauptteil desselben beendet war, ohne daß die noch folgenden Riten

---

[1]) S. Thomae Aquin. in omnes S. Pauli Apostoli epistolas Commentaria. August. Taurin. 1896. I. p. 342. — Gleicher Ansicht sind Bellarmin, Lightfoot, unter den Neueren z. B. die Protestanten Meyer, Heinrici, Göbel, die Katholiken Haneberg, B. Schaefer.

eingehalten wurden, die beiden Konsekrationen unmittelbar nacheinander erfolgen [1]).

a. Was die erste, vom hl. Thomas vertretene Meinung angeht, so scheint sie allerdings durch den Text selbst gestützt zu sein; denn Mt-Mc sagen ausdrücklich beim Brote: *ἐσθιόντων αὐτῶν* während oder als sie aßen, und beim Kelch geben Lc-P die Zeit an: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* nachdem sie gegessen hatten, d. h., nach geschlossener Mahlzeit. Jedoch aus dem part. praes. *ἐσθιόντων* darf m. E. nicht allzuviel gefolgert werden; es muß nicht gerade den Akt des Essens bezeichnen: inmitten des Mahles. Das part. praes. steht sehr häufig ohne jede genauere Zeitbestimmung, es drückt eine noch nicht vollendete Handlung aus. Da von einem Mahle und seinem Verlaufe bei Mt und Mc nichts gesagt wird, sondern es nur heißt: *ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα* (Mt 26, 20), *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν* (Mc 14, 18), so dürfen wir annehmen, daß *ἐσθιόντων αὐτῶν* sich auf diese Ausdrücke zurückbezieht und demnach bedeutet: als sie noch bei Tische waren, während sie speisten, gelegentlich des Passahmahles [2]). Schon deshalb darf man dem Präsens kein zu großes Gewicht beilegen, weil es in keinem Berichte dem *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gegenübergestellt ist, und darum eine direkte Beziehung auf die Zeit nicht in demselben gesucht zu werden braucht [3]). Außerdem berichten Mt-Mc sogleich nach der Einsetzung der hl. Eucharistie (in v. 30, bzw. v. 26: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον*), daß Jesus mit seinen Jüngern weggegangen sei, ohne daß sie mit einem Worte von dem weitern Verlaufe des Mahles reden.

b. Zu einer Trennung der beiden Konsekrationen, welche die zweite Ansicht behauptet, ist man durch nichts berechtigt, da die Konsekration des Kelches von Mt-Mc unmittelbar mit der des

---

[1]) Diese Ansicht vertreten Estius, Maldonat, Langen, Bickell, Bisping, Schegg, Pölzl, Cornely, Resch, Hehn u. a.

[2]) Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum. II. p. 382: ‚on était encore à table'.

Bynaeus, De morte J. Chr. I, 576 sqq. (bei Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864. S. 179) und Justiniani (bei Cornely, Comment. in I. epist. ad Corinth. Paris 1890. p. 343) suchen dem *ἐσθιόντων* die Bedeutung eines Präteritums beizulegen und es so dem *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gleichbedeutend zu machen; dies ist jedoch unnütze und vergebliche Mühe.

[3]) Langen, a. a. O., vgl. Bickell, Messe und Pascha. S. 84, Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien. IV. Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. Graz 1891. S. 76.

Brotes durch *καὶ λαβὼν ποτήριον κτλ* verbunden ist, ebenso von Lc *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως*, P *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον*; andernfalls hätte doch leicht in irgend einer Weise, etwa durch ein *δέ*, die Trennung der beiden Teile der Einsetzung gekennzeichnet werden können. Die Einfügung in das jüdische Mahl läßt sich ohnehin in befriedigender Weise herstellen.

c. Daher schließen wir uns der von den Meisten vertretenen Ansicht an, daß beide Konsekrationen unmittelbar auf einander gefolgt sind und zwar am Schlusse des Passahmahles, sei es nun, daß der Herr das ganze Mahl mit allen vier rituellen Passahbechern gefeiert und darauf Brot in seinen Leib konsekriert und den fünften, freigestellten Passahbecher zum eucharistischen gemacht habe (so Langen, Friedlieb u. a.), sei es, daß er (wie Bickell u. a. auf gewichtigere Gründe gestützt mit mehr Recht annehmen) nach dem „Segensbecher" das Brot konsekriert und den vierten Passahbecher zum eucharistischen gemacht habe. Dagegen sprechen nicht die beiden Ausdrücke *ἐσθιόντων αὐτῶν* und *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, da durch sie nicht verschiedene Zeitpunkte ausgedrückt werden. Das erstere bezeichnet allgemein die ganze Zeit von dem Augenblicke, wo Jesus sich mit den Jüngern zu Tische setzte, bis zu dem, wo sie aufstanden und zum Ölberg gingen; daher konnten die beiden ersten Evangelisten, selbst wenn die hl. Eucharistie am Schlusse des Passahmahles eingesetzt war, immerhin sagen: *ἐσθιόντων αὐτῶν*. Außerdem bezieht sich in *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον* bei P *ὡσαύτως* nicht nur auf *καὶ τὸ ποτήριον*, sondern es gehört auch zu *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, was noch deutlicher bei Lc hervortritt, der *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι* hat. Dadurch, daß beide Teile der Einsetzung miteinander durch *ὡσαύτως* verbunden sind, ist jeder Gegensatz ausgeschlossen. Wenn P-Lc sagen wollten, der Herr habe während des Mahles das Brot und nach demselben den Kelch konsekriert, so wäre durch eine Ausdrucksweise wie *μετὰ δὲ τὸ δειπνῆσαι καὶ τὸ ποτήριον* oder eine ähnliche der Gegensatz leicht hervorzuheben gewesen.

Aber warum haben Lc und P nicht beim Brote, anstatt beim Kelche, den Zusatz *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gemacht? Lc wird auch an dieser Stelle von P abhängig sein. Dieser aber erzählt nicht den ganzen Verlauf jenes Abends und des Mahles, sondern er hebt nur den Höhepunkt desselben heraus. In I. Cor. 11, 23 leitet er das eucharistische Mahl mit einer ganz allgemeinen Zeitbestim-

mung ein (*ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδετο*), in der er nur auf das bevorstehende Leiden hinweist; diesen Zeitpunkt bestimmt er näher in v. 25 durch *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*: nachdem Jesus mit seinen Jüngern das Passahmahl gefeiert hatte [1]). Weshalb Paulus diese nähere Bestimmung beim zweiten Teil der Einsetzung bringt, ist nicht sicher auszumachen, doch entbehrt der Grund, den Langen [2]) anführt, nicht der Wahrscheinlichkeit: „Der Apostel habe hier die Zeitbestimmung nachgeholt, die er bei der Erwähnung des eucharistischen Brotes hinzuzusetzen unterließ; aber nicht einmal vergaß, — sondern durch Hinzufügung einer andern Zeitbestimmung beizusetzen verhindert wurde.“ Beim ersten Teil der Einsetzung, wo schon in einem längern Ausdruck ein Hinweis auf die Zeit gegeben war, „fand ein *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* kein füglıches Unterkommen“, und darum verband P durch *ὡσαύτως* beide Teile, sodaß auch die Konsekration des Brotes als *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* geschehen sich kundgibt [3]). Der Apostel erwähnte es aber besonders, obgleich vorher von einem *δεῖπνον* des Herrn keine Rede war, um den Korinthern gegenüber zur Charakterisierung der Abendmahlsfeier darauf hinzuweisen, daß auch die erste Feier der hl. Eucharistie nach einem Mahle, dem alttestamentlichen Passahmahle, stattfand, wie in Korinth die eucharistische Feier sich an die am Abend gehaltenen Agapen, Liebesmahle, anschloß [4]).

---

[1]) Vgl. Cornely, l. c. p. 343, dagegen Hehn, a. a. O. S. 67, der in *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ebensowenig wie in *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο* eine eigentliche Zeitbestimmung sehen will, sondern nur „eine Spitze gegen die korinthischen Mißbräuche“. In dem letztern Ausdrucke ist gewiß eine Gegenüberstellung mit den korinth. Verhältnissen intendiert. Weshalb wiederholt aber P. diesen Hinweis noch einmal, und worin liegt bei *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* die „Spitze“? Hehn, a. a. O. S. 68, meint: es war *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, nicht etwa während des Essens mit dem Zwecke der körperlichen Sättigung, wozu man das Abendmahl bei euch mißbraucht, sondern mit einer viel erhabeneren Bedeutung. Aus den Worten Pauli läßt sich jedoch weder entnehmen, daß *μετά* betont ist, noch daß *δειπνεῖν* hier im Gegensatz zu *δεῖπνον κυριακόν* nur „das Essen mit dem Zwecke körperlicher Sättigung“ bezeichnen soll.

[2]) Langen, a. a. O. S. 180.

[3]) Zudem war eine Bestimmung des ersteren Zeitpunktes überflüssig, da sich von selbst verstand, daß die Konsekr. des Brotes erfolgte, während die zum Passahmahl gehörigen, ungesäuerten Brote zum Teil noch aufgetragen dalagen. Vgl. Hahn, Lukasevang. II. S. 591.

[4]) Cornely, l. c., findet in *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* noch eine andere Deutung: ‚apud Paulum expressio *τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ita coniungi potest, ut

Es steht also der Ansicht nichts im Wege, daß die beiden Ausdrücke *ἐσθιόντων αὐτῶν* und *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, wenn auch nicht identisch, so doch auch nicht widersprechend sind, da das allgemeinere *ἐσθιόντων αὐτῶν* durch die genauere Zeitangabe *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* erläutert wird. Deshalb halten wir daran fest, daß nach dem Gesamtbilde der vier Berichte Jesus am Schlusse des eigentlichen Passahmahles Brot und Wein in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Akten konsekriert habe.

Eine zweite Differenz der Berichte besteht in dem Wechsel zwischen den Ausdrücken *εὐλογήσας* (Mt-Mc) und *εὐχαριστήσας* (Lc-P) beim Brote. Diese beiden Verba werden von den Schriftstellern des N. T. promiscue gebraucht und bezeichnen häufig eine und dieselbe Handlung. a. Ganz klar leuchtet dies in I. Cor. 14, 16 ein, wo in demselben Satze Paulus einmal *εὐλογῇς* gebraucht und dann dieses „Segnen" substantivisch mit *εὐχαριστία* bezeichnet. b. Selbst Mt und Mc, die bei der Konsekration des Brotes *εὐλογήσας* haben, sagen bei der des Kelches *εὐχαριστήσας* und sicherlich handelt es sich um dieselbe Handlung. c. Beachten wir ferner den wechselnden Gebrauch der Ausdrücke bei den Brotvermehrungen: Mt 15, 36 heißt es von den 7 Broten und den 2 Fischen: *εὐχαριστήσας*, Mc 8, 6 von den Broten *εὐχαριστήσας*, von den Fischen *εὐλογήσας*; während Mt 14, 19, Mc 6, 41, Lc 9, 16 bei den 5 Broten sagen: *εὐλόγησεν*, gebraucht Joh. 6, 11 *εὐχαριστήσας*.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die beiden Verben in ihrer Bedeutung vollkommen identisch sind. *εὐλογεῖν* (bene-

---

quartum vel ultimum poculum, quo iuxta iudaicum ritum coena paschalis terminabatur, intelligatur: poculum, quod finita coena sumi solet, cui explicationi favet articulus *τὸ ποτήριον*'. Dagegen spricht: a. die heidenchristlichen Korinther waren mit dem Passahritus im einzelnen nicht so vertraut, daß ihnen eine derartige Unterscheidung auffallen konnte; b. wenn dem Artikel ein solches Gewicht beizulegen ist, hätte er vor *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* wiederholt werden müssen; c. Lc, der „Interpret" der paulinischen Relation, zeigt dadurch, daß er in seinem Berichte *τὸ ποτήριον* von *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* durch *ὡσαύτως* trennt, am besten, daß die beiden Ausdrücke auch logisch nicht verbunden werden dürfen.

Bisping, Komment. z. 1. Kor. Münster 1883, z. u. St., Keil, u. a. meinen, P beziehe das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, da er nicht auf das Passahmahl hingewiesen habe, auf das in seinem Berichte vor sich gehende *δειπνῆσαι*, auf das Essen des eucharistischen Brotes. *δειπνεῖν* wird aber nirgends von dem Empfang der hl. Eucharistie gebraucht.

dicere) = segnen, preisen [1]), εὐχαριστεῖν (gratias agere) = danksagen, so hat sich der Sprachgebrauch entwickelt. Da jedoch beide Ausdrücke für eine Handlung gebraucht werden, so müssen beide Akte des Segnens und Danksagens in einem Akte vereinigt sein. εὐλογεῖν heißt in allgemeinerer Bedeutung: jemandem Gutes sagen, wünschen (εὐλ. τινα, vgl. Lc 2, 34; 6, 28, Rom 12, 14, Hebr. 7, 1. 6 f.; 11, 20 f.), wohlwollen, loben, preisen; das speziellere εὐχαριστεῖν setzt eine erhaltene χάρις voraus, wegen der und für die man „Gutes sagt" [2]). Im übrigen entsprechen beide Ausdrücke dem hebräischen בֵּרֵךְ, weshalb es leicht erklärlich ist, daß die hl. Schriftsteller beide Bedeutungen des einen hebr. Wortes bald durch εὐλογεῖν, bald durch εὐχαριστεῖν wiedergeben. Die LXX geben בֵּרֵךְ an allen Stellen mit εὐλογεῖν wieder; εὐχαριστεῖν findet sich in LXX zuerst Sap. 18, 2, II. Macc. 1, 11. In der altchristlichen Litteratur werden die Ausdrücke εὐλογία und εὐχαριστία gleicherweise zur Bezeichnung des allerhl. Altarssakramentes gebraucht [3]).

Was haben wir nun unter εὐλογήσας bzw. εὐχαριστήσας zu verstehen? Einige erklären εὐλογήσας als ein „wirkungsvolles

---

[1]) Heine, G., Synonymik des neutestl. Griechisch. Leipzig 1898. S. 79: εὐλογέω = benedeien, „von dankender, lobpreisender Erhebung Gottes sowohl in der Form der Anbetung wie Verkündigung". Vgl. daselbst auch die Einleitung, besond. S. 20 ff. und die Citate aus Trench, Synonyms of the New Testament. 12. ed. London 1895, und Tittmann, De Synonymis in Novo Test. Lips. 1829 u. 1832.

[2]) Schanz im Katholik. 1896. II. S. 6 f.; S. 8: εὐλογεῖν bezeichnet mehr die Form, εὐχαριστεῖν den Inhalt der Danksagung.

[3]) Vgl. Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. S. 111 Anm. 4 u. die dort angeführte Litteratur über „Eulogie".

Zu der Bedeutung und dem Unterschied von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν vgl. Langen, a. a. O. S. 174 Anm., Nebe, Leidensgeschichte Jesu. I. Wiesbaden 1881. S. 170, Cornely, Comment. in I. Cor. p. 338, Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 640, Grimm, J., Leben Jesu. VI. S. 106 f., Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 5. A. Gotha 1888. S. 556 ff. und S. 875 ff., Oswald, Sakramentenlehre. I. 5. A. Münster 1894. S 388: „Segnung geht nach unten auf das vorliegende Element, Danksagung nach oben zu Gott hinauf." Vgl. noch Kössing, Liturgische Vorlesungen über die hl. Messe. Villingen 1843. S. 505 ff., Schanz im Katholik. 1896. II. S. 1 ff., Lingens in Zeitschrift für kath. Theol. Innsbruck 1897. S. 51 ff.

Franz, J. Th., Der eucharistische Konsekrationsmoment. S. 35 ff., will einen größern Unterschied zwischen den beiden Verben konstatieren, steht jedoch ziemlich allein mit seiner Ansicht.

Segnen der göttlichen Allmacht", welches die Verwandlung des Brotes (Kelches) zur Folge hatte [1]), sei es, daß Christus mit einer benedictio ohne Worte, mit einem bloßen Willensakte konsekriert habe und die Worte: *τοῦτό ἐστιν κτλ* als äußerlich wahrnehmbare Form für die Apostel und ihre Nachfolger gesprochen habe, sei es, daß die Segnung selbst nichts anderes gewesen sei, als das Aussprechen der Worte: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου κτλ* [2]). Eine Mehrzahl von Exegeten (z. B. Bisping, Pölzl, Lingens, Knabenbauer) behauptet, daß unter *εὐλογήσας, εὐχαριστήσας* ein besonderer Segen zu verstehen sei, den Jesus vor der Konsekration über die Gaben gesprochen habe. Diese Ansicht verdient vor der ersteren entschieden den Vorzug. Denn: a. Schon der Umstand, daß Mt und Mc beim Brote *εὐλογεῖν*, beim Kelche *εὐχαριστεῖν* gebrauchen, zeigt, daß sie darunter nicht ganz dasselbe, sondern zwei verschiedene Seiten eines Aktes verstehen, wenn sie auch mit jedem Ausdruck den ganzen Akt bezeichnen wollen. Die Konsekration ist aber nur ein wirkungsvoller Ausspruch der göttlichen Allmacht, ohne zugleich eine Danksagung zu sein. b. Ferner wird in der paulinischen Relation auf *εὐχαριστεῖν* nicht ein derartiger Nachdruck gelegt, daß darunter die Konsekration selbst verstanden sein kann; denn beim zweiten Teile der Einsetzung bleibt es ganz unerwähnt. c. Es wäre doch sonderbar, daß kein einziger der Berichterstatter auch nur mit einem Worte oder durch eine Wendung (etwa *εὐλόγησεν λέγων*) hervorgehoben hätte, daß unter *εὐλογήσας, εὐχαριστήσας* das Aussprechen der Konsekrationsworte zu verstehen sei [3]). d. Gegen eine Konfundierung der Segnung mit den Einsetzungsworten spricht auch, daß bei allen Berichterstattern das part. aor. eng mit *ἔκλασεν* resp. *ἔδωκεν* verbunden ist, worauf dann erst *καὶ εἶπεν* bzw. *λέγων* folgt (Vulg. cum benedixisset — cum gratias egisset, fregit deditque et ait) [4]).

---

[1]) Schanz, Komment. über das Evang. des hl. Matthäus. Freiburg 1879. S. 513, Hoppe, Die Epiklesis der griech. u. oriental. Liturgien und der römische Konsekrationskanon. S. 297 ff.; Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl u. seine Geschichte. S. 1 ff.: dagegen s. Franz, a. a. O. S. 52 f., auch Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus. S. 128 Anm. 4.

[2]) Bickell, Messe und Pascha. S. 86 (ähnlich Thomas, Salmeron, Maldonat).

[3]) Schanz im Katholik. 1896. II. S. 10; S. 114 ff. gegen Watterich, a. a. O.

[4]) Franz, a. a. O. S. 41.

Daß Christus zuerst in göttlicher Machtfülle konsekriert habe ohne Worte, und daß diese nur deklarierten, was unmittelbar vorher geschehen [1]), ist eine unbegründete Annahme. Christus konnte es allerdings, daß er es aber gethan, läßt sich aus der Schrift nicht beweisen [2]). Die Apostel sollten nach Christi Befehl das, was er soeben gethan, wiederholen; als Objekt und Muster der Nachahmung konnte ihnen aber nicht bloß ein innerer Willensakt dienen, sondern der ganzen sichtbaren Heilsordnung entsprechend mußte dieses eingesetzte Sakrament auch an ein wahrnehmbares äußeres Zeichen und an die entsprechende Form (an die Worte) geknüpft sein [3]).

Demnach bleibt uns nur übrig, unter *εὐλογήσας, εὐχαριστήσας* ein besonderes Segensgebet zu verstehen. Danksagen und Segnen sind nur ein präparatorischer Akt [4]). Wie man nach der Lehre der Rabbiner überhaupt nichts von dieser Welt genießen darf, ohne vorher den Schöpfer zu loben und zu preisen (בלא ברכה) [5]), so waren besonders bei der jüdischen Passahmahlzeit Danksagungen und Segnungen nichts Seltenes, sie kehrten sowohl im Anfang als im Verlauf des Mahles vorschriftsmäßig immer wieder. An diesen Gebrauch kann Christus sich angeschlossen haben,

---

[1]) So Hoppe, Watterich. Auch Papst Innocenz III, Mysterium missae. l. IV. c. 6 (bei Migne. P. L. 217, 859), hat vor seiner Erhebung auf die Kathedra dieselbe Vermutung ausgesprochen, um dadurch den Schwierigkeiten des Textes auszuweichen. Hierzu vgl. Schanz, a. a. O. S. 12 ff. Über Thomas Aquin. s. Pölzl, a. a. O. S. 73.

[2]) Schell, Katholische Dogmatik. III, 2. Paderborn 1893. S. 541, meint, nach dem Texte sei die Annahme einer vorgängigen Konsekration möglich, und zwar deshalb, weil der Herr die Aufforderung zur Kommunion damit begründe, daß dasjenige, was er zum Genusse biete, sein Leib sei. — Eine ausdrückliche Begründung finden wir nur in der Kelchform bei Mt, wenn auch in den anderen Berichten ohne Sinnstörung ein *γάρ* hinzugefügt werden könnte. Aber konnte Christus nicht auch nach der Aufforderung zum Genusse und in unmittelbarer Wortfolge den Grund des Genusses in der Konsekration realisieren?

[3]) Vgl. noch Pölzl, a. a. O. S. 87 f.

[4]) Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Matthaeum. Paris 1892. II. p. 426: ‚panem sacravit et ad consecrationem quasi praeparavit‘, cf. Corluy, l. c. p. 382.

Das Tridentinum hat zwischen den Schulmeinungen nicht entschieden, jedoch vgl. die Worte sess. 13 cap. 1: ‚cum post panis et vini benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere disertis verbis testatus est.‘ Vgl. übrigens Schanz im Katholik. 1896. II. S. 14 f.

[5]) A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. 330.

und je inniger die Abendmahls- und die daraus erwachsene Meßfeier mit dem jüdischen Passahritus zusammenhängt [1]), desto berechtigter ist der Schluß, daß auch unter dem εὐλογεῖν des Heilandes nichts anderes zu verstehen sei als das Aussprechen einer „Eulogie" [2]). Diese Eulogie war aber zugleich eine Danksagung, „denn der Segen des irdischen Hausvaters ist ja wesentlich nur eine Anrufung des göttlichen Segens, diese ganze Anrufung hat von seiten des Menschen naturgemäß die Danksagung, den dankbaren, vertrauenden Aufblick zu dem eigentlich Segnenden zur Voraussetzung" [3]). Daß sich der Heiland auf ein besonderes Gebet des Passahritus, etwa auf den gewöhnlichen Weinsegen [4]) bezogen habe, ist sehr fraglich, an den Grundzug jedoch, der in allen diesen Gebeten wiederkehrt, Danksagung für die Befreiung aus dem Elend Ägyptens und Lobpreisung Gottes dafür und für die Erschaffung der vorliegenden Speisen, wird auch Jesus seine Eulogie angeknüpft haben und zugleich der Danksagung einen erhabeneren Inhalt und der Segnung ein höheres Ziel gegeben haben. Der Heiland dankte etwa für die seiner heiligsten Menschheit und dem ganzen menschlichen Geschlechte erwiesenen Wohlthaten, vor allem dafür, daß er Gelegenheit habe, durch seinen Tod am Kreuze die Menschen aus dem Elend der Sünde und der Knechtschaft des Teufels zu erretten und die kostbarste und erhabenste Speise, sich selbst, ihnen im allerheiligsten Sakramente mitzuteilen. Dies erfüllte sein Herz mit Jubel, und er lobte und pries Gott. Er segnete auch das Brot und den Kelch und bereitete sie vor auf die folgende Wandlung dadurch, daß er als Mensch und Hoherpriester um diese wunderbare Verwandlung flehte, die er als Gott mit dem Vater und dem hl. Geiste nun vornehmen wollte.

Die scheinbaren Schwierigkeiten und Differenzen in der Einleitung des ersten Teiles der Abendmahlsfeier sind nicht schwerwiegend, sondern leicht zu lösen. Die äußern Umstände bei der Konsekration des Brotes werden von allen Berichterstattern fast übereinstimmend erzählt, und es läßt sich etwa folgender gemeinsamer und daher sicher bezeugter Kern herausschälen:

---

[1]) Hierüber wird in den §§ 15 ff. ausführlich gehandelt werden.
[2]) Lingens, a. a. O.
[3]) Grimm, a. a. O.
[4]) s. oben § 6, Anm. 8; Bickell, a. a. O. S. 40.

ἐσθιόντων αὐτῶν (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας (εὐχαριστήσας) ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς (αὐτοῖς) λέγων.

Die einleitenden Worte der Konsekration des Kelches enthalten nur wenige Schwierigkeiten.

Mt-Mc *καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων.*
Lc-P *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως [μετὰ τὸ δειπνῆσαι] λέγων.*

Wenn die Worte auf den ersten Blick auch Verschiedenes zu besagen scheinen, ist in Wirklichkeit doch in beiden Gruppen dasselbe ausgedrückt. Das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gehört sinngemäß an den Anfang des ganzen Abendmahlsberichtes. Der Artikel vor *ποτήριον* bei P-Lc und das Fehlen desselben bei Mt-Mc ist ohne Bedeutung; es soll damit bei P nicht auf einen bestimmten Passahbecher hingewiesen werden. Das *ὡσαύτως* ersetzt die einzelnen Ausdrücke, mit denen die Handlungen Jesu bei der Konsekration des Brotes geschildert sind, und steht demnach für: *καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* [1]).

Es möge noch einer Differenz gedacht werden, die nicht direkt zur Abendmahlsscene gehört, aber doch in innigem Zusammenhange damit steht und auch darauf bezogen worden ist, nämlich der verschiedenen Stellung jenes Wortes des Herrn, welches Mt 26, 29, Mc 14, 25, Lc 22, 18 berichtet wird. Wegen der allzugroßen Ähnlichkeit in den Ausdrücken ist es als sicher anzunehmen, daß bei allen drei Synoptikern dasselbe Wort Jesu gemeint ist. Da jedoch wegen der verschiedenen Stellung bei den einzelnen Evangelisten auch der Sinn verschieden erklärt worden ist, so mag es gerechtfertigt erscheinen, zunächst aus äußern Gründen die richtige Stellung des Wortes zu ermitteln. Mt und Mc knüpfen es unmittelbar an die Konsekrationsworte des Kelches an; bei Lc steht der Ausspruch Jesu freilich auch nach einem *ποτήριον* in v. 17, aber dies ist nicht der Abendmahlskelch, son-

[1]) Vgl. Cornely, in I. Cor. p. 342: ‚sicut panem accepit et gratias agens distribuit inter discipulos verbis consecratoriis prolatis, accepit et gratias agens distribuit et calicem.' Hehn, a. a. O. S. 76.

Franz, a. a. O. S. 35, will durch *ὡσαύτως* nur *λαβών* ausgedrückt sein lassen, da man sonst auch *ἔκλασεν* ergänzen müsse. Das letztere Wort ist beim Kelche selbstverständlich ausgeschlossen, dagegen liegen in *ὡσαύτως* alle auf den Kelch passenden Handlungen.

dern wahrscheinlich der dritte Passahbecher, der „Segensbecher“. Welche Stellung ist die ursprüngliche, m. a. W., ist dieses Wort vom Heilande mit Bezug auf das Abendmahl oder Passahmahl gesprochen worden? Jülicher [1]) glaubt, wie im Abendmahlsbericht überhaupt, so verdiene auch hierin Mc den Vorzug und Lc habe die Ordnung zerstört und das Wort nach einem Passahbecher berichtet, weil er gemeint habe, Jesus hätte ein solches Wort nur nach einem Becher sprechen können, aus dem er selbst getrunken habe. Richtiger jedoch scheint die umgekehrte Annahme zu sein, daß Lc das Wort an ursprünglicher Stelle mit ursprünglicher Beziehung überliefert habe, Mt und Mc aber es nur berichten wollen, ohne auf den historisch-richtigen Ort Wert zu legen.

a. In der Anordnung der evangelischen Stoffe können und dürfen wir für gewöhnlich dem hl. Lc, der *καθεξῆς* schreiben will, den Vorzug vor den beiden andern Synoptikern geben [2]).

b. Lc berichtet vom Verlauf des letzten Passahmahles das Meiste, und gerade auf seinen Bericht muß man zurückgehen, um ein getreues Bild von den Ereignissen jenes Abends zu gewinnen. Mt und Mc dagegen erzählen uns nichts vom Verlaufe des Passahmahles, wollen aber dieses denkwürdige Wort des Herrn nicht einfach übergehen und erwähnen es deshalb gleich nach der Konsekration des Kelches, wobei ja schon von einem Trinken die Rede gewesen ist.

c. Wenn das Wort thatsächlich in unmittelbarer Verknüpfung mit der Einsetzung der hl. Eucharistie gesprochen wäre, so müßte es auffallen, daß Paulus es nicht erwähnt hat; denn gerade bei ihm ist vielleicht der Schluß des Abendmahls durch I. Cor. 11, 26 berichtet [3]).

d. Bei Lc fügt sich das Wort besser in den Zusammenhang als bei Mt-Mc. In den vv. 15—20 sind drei schöne Parallelen enthalten. Wie dem Essen des Lammes in v. 15 das Trinken des Bechers in v. 17 entspricht, so fordert auch das Wort in v. 16 ein ähnliches nach dem Becher in v. 18.

e. Christus mußte selbst getrunken haben aus dem Becher, wenn er sagen konnte, daß er „von nun an nicht mehr“ vom

---

[1]) Abendmahlsfeier. S. 239.

[2]) Vgl. Resch, Außerkan. Paralleltexte zu Lukas. S. 628.

[3]) Resch, a. a. O. S. 629 f.

Gewächs des Weinstocks trinken werde. Bei dem Passahbecher wird er es als Hausvater jedenfalls gethan haben [1]). Wenn nun Mt und Mc das Wort unmittelbar nach der Konsekration des Kelches berichten, so wäre damit auch gesagt, daß Jesus aus dem Kelche getrunken habe, dessen Inhalt er soeben für sein Blut erklärt hat. Freilich wird ja von einigen behauptet mit Berufung auf den Aquinaten [2]), daß der Herr sein eigenes Fleisch und Blut unter den sakramentalen Gestalten genossen habe; jedoch sind die Gründe, welche dafür angeführt werden, nicht sehr schwerwiegend, und der hl. Thomas selbst hält seine Ansicht nur für wahrscheinlich [3]). Aus exegetischen Gründen ist diese Meinung nicht zu rechtfertigen und auch aus dogmatischen ist sie zurückzuweisen, da sie, wie Schegg [4]) richtig sagt, mit der Idee der Kommunion offenbar in Widerspruch steht. Das heilige Mahl schließt seinem Zweck und Wesen nach den Selbstgenuß des Spenders aus.

Wir können daher mit Keil, Knabenbauer u. m. daran festhalten, daß dieses Wort vom „Nichtmehrtrinken" von Lc an richtiger Stelle berichtet ist. Die Entstehung der verschiedenen Stellung ist nach Schanz [5]) darauf zurückzuführen, daß Lc 22, 18 „eine Anticipation von Mt 26, 19 ist, weil Lc das Mahl kurz beschreibt und abschließt, ehe er den Bericht über die Einsetzung der hl. Eucharistie beginnt"; das „entspricht allerdings der Gewohnheit des Lc (vgl. 3, 19 f.)", läßt sich aber von dieser Stelle wegen des auch formell schön geordneten Zusammenhangs bei Lc und der Schwierigkeiten, die das Wort bei Mt und Mc bietet, nicht behaupten. Es wird nicht nach dem Abendmahlskelch gesprochen sein, muß aber doch ursprünglich sein, weil alle Synoptiker in gleicher Weise es berichten.

---

[1]) Vgl. Nösgen, Offenbarungsgeschichte. I. S. 545 Anm. 1.

[2]) cf. Thom. S. theol. III. 81. 1; Suarez, disp. 75 sect. 2; Bellarmin, De controversiis christianae fidei. Venet. 1721. lib. IV, 16. p. 339: sententia communis, wenn es auch nicht ausdrücklich in der hl. Schrift stehe. Vgl. über die Ansichten der Väter Franz, a. a. O. S. 50 ff., Hoppe, a. a. O. S. 300, Knabenbauer, Comment. in Matth. II. 437, über den hl. Chrysostomus besonders s. Naegle, a. a. O. S. 55 f.

[3]) Knabenbauer, in Marc. p. 377 sq. Oswald, Sakramentenlehre. I. S. 607, hält es mit Berufung auf einige alte orientalische Liturgien und auf die jüdische Sitte für „nicht unwahrscheinlich".

[4]) Schegg, Die hl. Evangelien übersetzt und erklärt. III. München 1856. S. 358.

[5]) Komment. zu Luk. S. 505.

Haupt [1]) sucht die Differenz in folgender Weise zu erklären: Lc fand in der ihm eigentümlichen Quelle die Worte in vv. 16. 18 an richtiger Stelle, als das Mahl einleitend. Während nun in v. 16 vom Essen des Passahlammes die Rede ist, und daher dieser Vers seine Bedeutung behielt, veränderte Lc aber das Wort Jesu in v. 17, wonach er den Jüngern einen Becher reicht, in der Weise, daß es vom Abendmahlskelch gelten konnte, und ließ diesen an der gewöhnlichen Stelle in v. 20 aus. Mt-Mc aber, die das Wort aus der Überlieferung kannten, verbinden es gleichfalls irrtümlich mit dem Abendmahlskelche und setzen es an den Schluß ihres Berichtes. — Nach Haupt haben also alle drei Synoptiker entweder geirrt oder absichtlich die ganze Scene entstellt. Eine solche Nachlässigkeit und Willkür bei Benutzung der Quellen von seiten des hl. Lukas besonders, wie sie H. ihm unterschiebt, ist nicht anzunehmen. [2]) Die Stellung des Wortes Lc 22, 18 muß eben auch als Beweisgrund für die angebliche Ursprünglichkeit der Lesart des Cod. D im Abendmahlsbericht des Lc dienen. Wenn nämlich die kurze Lesart ursprünglich ist, muß Lc die Konsekration des Kelches an unrichtiger Stelle und in unvollständiger Form berichtet und das Wort in v. 18 an der Stelle gelassen haben, die es zwar in der Quelle hatte, die aber jetzt nach Veränderung des v. 17 nicht mehr passend war. Einen solchen Umweg in der Erklärung zu machen, ist überflüssig. Die Schwierigkeiten lösen sich einfacher, wenn v. 20 ursprünglich ist und die Konsekration des Abendmahlskelches berichtet, in v. 17 dagegen ein Passahbecher erwähnt wird, auf den vorzüglich das Wort in v. 18 vom „Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstocks" paßt. Dem zweiten Teil der Ansicht Haupt's, daß Mt und Mc das ihnen aus der Überlieferung bekannte Wort irrtümlich und fälschlich mit dem Abendmahlskelche verbunden hätten, folgt auch Schaefer. [3]) — Aber wenn Mt 26, 29 (Mc 14, 25) auch unmittelbar der Einsetzung des Kelches folgt, so muß es doch nicht notwendig darauf bezogen werden. Schon die Verbindung von v. 29 (bzw. v. 25) mit dem Vorhergehenden (Mt λέγω δὲ ὑμῖν — Mc ἀμὴν λέγω) zeigt, daß die beiden ersten Evangelisten jenes Wort nicht so eng mit dem Mahle verbinden wollen, wie Lc es mit dem Passahbecher verknüpft, indem er durch λέγω γὰρ ὑμῖν den vorhergehenden Vers begründet. Mt und Mc, welche die chronologische Ordnung nicht genau innehalten, da sie nur jenes Abends Hauptereignisse berichten wollen, hielten auch dieses

[1]) Abendmahlsworte. S. 10 f.

[2]) Schaefer, Herrenmahl. S. 134.

[3]) a. a. O.

Wort des Herrn für beachtenswert und überlieferungswürdig und erzählen es eben vor dem Aufbruch zum Ölberg, unmittelbar nach der Abendmahlsscene.[1]) Wenn also Lukas das Wort an richtiger Stelle hat, dann sind auch alle eschatologischen Deutungen, die man mit Rücksicht auf Mt-Mc hineingelegt hat, zurückzuweisen; nach Lc ist der rein historische Sinn des Wortes die Abschaffung des alttestamentlichen Passahs, weil seine Erfüllung gekommen ist durch die Einsetzung des Passahs des N. T., durch das hl. Abendmahl.[2])

B. Die Einsetzungsworte.

Vorbemerkung.

Wenn wir bisher auch die einzelnen Worte und Ausdrücke in den Berichten miteinander vergleichen und ausgleichen konnten, so läßt sich diese Methode bei den Einsetzungsworten selbst nicht handhaben, da hierbei in erster Linie beachtet werden muß, ob den verschiedenen Formen auch verschiedene Anschauungen zu Grunde liegen, bezw. woraus sich die Abweichung im Wortlaut erklärt. Ferner hat die Untersuchung darauf Rücksicht zu nehmen, ob der betreffende Schriftsteller auf einen kritisch genauen Wortlaut Gewicht legt und ob er, durch besondere Ziele und Umstände veranlaßt, das eine oder andere Moment in der Bedeutung der Worte mehr hervorhebt. Daher muß die Situation und der Zweck der einzelnen Berichte in Betracht gezogen werden. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich auch nicht, von dem, was alle Berichte in gleicher Weise bieten, auszugehen (wie es z. B. Haupt und Hoffmann thun), sondern es ist vorzuziehen, die zwei Gruppen der Berichte für sich zu untersuchen und dann miteinander zu vergleichen. Trotz seiner geschichtlichen Umgebung kann aber der lukanische Bericht mit dem in I. Cor. behandelt werden, da er im wesentlichen von Paulus abhängig ist. Am vorteilhaftesten wird es sein, von demjenigen Berichte auszugehen, welcher der umfangreichste ist und die meisten Schwierigkeiten bietet, d. h.

[1]) Daß sie vielleicht durch diese Stellung des Wortes am Schlusse des Abendmahls einen bestimmten Zweck verfolgen, darüber s. unten § 10.

[2]) Vgl. Resch, a. a. O. S. 625 f., ausführlicher über die Deutungen des Wortes s. Belser in Tüb. Theol. Quartalschr. 1896. S. 567 ff., Hahn, II. 585 ff.

vom paulinischen in I. Cor. 11, 23 ff. [1]). Nach Spitta [2]) dagegen würde „ein Ausgehen von Paulus nahezu einem Verzichte auf die Feststellung des ursprünglichen Ereignisses und seines Sinnes gleichkommen“, da bei der Abfassung des Berichtes in I. Cor. mehr als 20 Jahre seit dem letzten Mahle Jesu verflossen seien, von dem Paulus selbst kein Augenzeuge gewesen sei, und da außerdem bei der Verpflanzung des Christentums auf heidnisches Gebiet die Anschauungen über den Sinn der Feier sich umgestaltet haben könnten. Jedoch geschah die Niederschrift des paulinischen Berichtes wahrscheinlich früher als alle andern; ferner werden wir gerade aus dem Anlasse, bei dem Paulus die Einsetzung der hl. Eucharistie erzählt, einen Schluß auf die besonders hervorgehobenen Stellen in dem Berichte machen können. Wenn endlich der Apostel auch kein Augenzeuge war, so konnte er doch authentische Nachrichten von den Uraposteln erhalten, und zugleich mit dem, was er *ἀπὸ τοῦ κυρίου* empfangen hatte, konnten diese ihm sichere Kenntnis vom letzten Abendmahl vermitteln.

§ 7. Der paulinisch-lukanische Bericht.

Bevor wir an eine Analyse der Abendmahlsworte des hl. Paulus herangehen, haben wir den genaueren Wert seines Berichtes festzustellen. Daß Paulus genügend über das letzte Abendmahl unterrichtet war und demnach einen authentischen Wortlaut geben konnte, ist nicht zu bezweifeln. Inwieweit er sich aber den ursprünglichen Abendmahlsworten anschließen wollte und angeschlossen hat, ist eine verschieden beantwortete Frage. Einige [3]) sind der Meinung, der Apostel habe, durch den Mißbrauch der heiligen Handlung von seiten der Korinther veranlaßt, nur die Heiligkeit und den Ernst derselben betonen wollen, ohne auch eine dogmatisch genaue Lehre vom Abendmahl zu geben und ohne auf den authentischen Wortlaut Gewicht zu legen.

Was war denn die besondere Veranlassung zu dem Berichte bei Paulus? Im 11. Kap. des I. Korintherbriefes tadelt der Apostel verschiedene Mißbräuche beim Gottesdienst und spricht

---

[1]) So auch B. Weiß, Leben Jesu. II. 3. A. Berlin 1888. S. 516 Anm.

[2]) a. a. O. S. 209.

[3]) Heinrici in Meyer's Kritisch-exeget. Komment. z. N. T.: 1. Br. an d. Kor. 7. A. S. 335 ff., Haupt, a. a. O. S. 11, Schaefer, Herrenmahl. S. 315, u. a.

in v. 17 ff. von den „Spaltungen“, die beim δεῖπνον κυριακόν v. 20 herrschen. Unter letzterem Ausdrucke will ein Teil der Forscher [1]) nur den Empfang der hl. Eucharistie verstanden wissen, weil Paulus eine Unterscheidung von Agape und Eucharistie nicht kenne. Jedoch werden von Paul. Mißbräuche gerügt, die nicht bei der Feier und dem Empfange des Leibes und Blutes Christi bestanden haben können, sondern sich auf ein vorhergehendes Mahl beziehen, d. i. auf die Agape. Wir haben freilich über diese Sitte der Liebesmahle unter den ersten Christen nur sehr wenige und dürftige Nachrichten. Mit Sicherheit können wir nicht nachweisen, wie die Feier der hl. Eucharistie mit den Agapen verbunden war. Da aber Plinius. epp. lib. X, 96 und Justin. Apol. I. c. 85 darauf hindeuten, daß am Anfange des 2. Jahrh. eine Trennung eingetreten war, wenigstens in Kleinasien [2]), so liegt die Annahme nahe, daß sie im 1. christl. Jahrh. eng verbunden gewesen sind [3]). Auch die Apostelgeschichte (2, 42. 46) und Jud. v. 17 (ob II. Petr. 2, 13, ist fraglich) weisen auf „Agapen“ der Sache oder sogar dem Namen nach hin [4]). Act. 2, 42 heißt es: Die Christen beharrten beim „Brotbrechen“, d. h. sie feierten die hl. Eucharistie, indem sie zugleich ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας Speise zu sich nahmen (μετελάμβανον τροφῆς Act. 2, 46), d. h., das gebräuchliche Liebesmahl hielten. „In Frohlocken“ beim Gedanken an ihren Herrn und Erlöser, „in Einfalt“ ohne Falschheit und Trug gegeneinander, voller Liebe zu Christus und zu einander feierten sie das Mahl — ein wahres Liebesmahl. Als Brüder in Christo waren sie alle gleich, von denselben Gefühlen beseelt; daher die Liebe und Opferwilligkeit für den Nächsten, ehrfurchtvoller Gehorsam gegen ihre geistlichen Väter, die Apostel, und als Grund und Ziel aller Liebe vollständige Hingebung an

---

[1]) Heinrici, a. a. O., Spitta, Urchristentum. I. S. 246, Jülicher, a. a. O. S. 233, Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums. Straßburg 1894. S. 101, Hehn, a. a. O. S. 59 ff., u. a.

[2]) In Afrika wahrscheinlich erst später; jedoch beschreibt Tertull. Apol. 39 die Agapen, schweigt aber von der Eucharistie.

[3]) Kraus in Realencyklopädie der christl. Altertümer. I. Freiburg 1886. S. 25, Kirch.-Lex. 2. Afl. I, 325 ff., Harnack, Ad., Brot u. Wasser, die euchar. Elemente bei Justin. S. 140, Theodor Zahn, Brot u. Wein im Abendmahl der alten Kirche. S. 20.

[4]) Auch Act. 20, 7—11 berichten vielleicht von einer solchen Mahlzeit. Vgl. Spitta, Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. Halle 1891. S. 72 ff., 92 ff. S. auch Didache 14, 1, Justin. Apol. I. c. 67.

Christum, das Haupt aller, und daraus ihre innige, brüderliche Gemeinschaft in Christo.

Diese Liebesmahle hatten, wie sich aus I. Cor. 11 deutlich ersehen läßt, auch in Korinth Aufnahme gefunden; ein gemeinsames Mahl wurde veranstaltet, und die von einem jeden nach seinen Verhältnissen mitgebrachten Speisen wurden unter alle in gleicher Weise verteilt [1]. Hieran schloß sich unmittelbar die Feier der hl. Eucharistie [2], die dadurch als ein besonderer Teil des einen Mahles erschien; die verschiedene Bedeutung der Agape und des Abendmahls war den Gläubigen klar, ohne daß auch äußerlich beide voneinander geschieden sein mußten. Weil die ganze Feier als ein Mahl sich darstellt, nennt Paulus sie ein *δεῖπνον* und wegen des hervorragenden Teiles, d. i. der Eucharistie, ein *δεῖπνον κυριακόν* [3]. Mit Recht kann der Apostel die ganze Feier so nennen, da sie eine Mahlzeit ist, die einerseits die Liebesgemeinschaft der Christen untereinander und mit dem *κύριος* versinnbildet, andererseits in ihrem Höhepunkt die Wiederholung jenes *δεῖπνον* ist, das der *κύριος* am Abend vor seinem Tode mit seinen Jüngern feierte, und in dem er in eine reale Gemeinschaft mit den Empfängern seines Leibes und Blutes tritt [4].

---

[1]) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889. p. 48 Anm. 1, Veil, a. a. O. S. 108.

[2]) Wenn auch in späteren Jahrhunderten die Feier der hl. Eucharistie dem Liebesmahle voranging, so läßt sich doch aus I. Cor. 11 für das erste Jahrh. das Gegenteil behaupten; gegen Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. II, 2. Mainz 1826. S. 42 ff., Rietschel, Lehrbuch der Liturgik. I. Berlin 1900. S. 240 ff.

[3]) So Bisping, Cornely, Godet z. u. St., s. Schaefer, Herrenmahl. S. 323: Paulus bezeichnet das Ganze a parte potiori. — Diese Namenserklärung kann nicht etwa bloß dann geltend gemacht werden, „wenn sonst noch bei Paulus von einer die Eucharistiefeier begleitenden Agape gesprochen würde" (Hehn, a. a. O. S. 60 Anm.). Da eine Unterscheidung von Agape und Eucharistiefeier durch Nachrichten aus den Vätern verbürgt ist und außerdem ohne die Annahme einer dem Abendmahl vorhergehenden Agape die gerügten Mißbräuche unverständlich sind, so kann man diese Unterscheidung auch auf I. Cor. übertragen. Weil Agape und Eucharistie in enger Verbindung gefeiert wurden und in beiden der Charakter der Liebesgemeinschaft hervortritt, konnte Paul. die lieblose Behandlung der Mitbrüder seitens der Korinther in Gegensatz zu dem letzten Abendmahl, dem Liebesmahle *κατ' ἐξοχήν*, stellen. Man kann deshalb nicht von einer Gegenüberstellung „heterogener Dinge" reden. Agape und Abendmahlsfeier als innig verbundenes Mahl, als *δεῖπνον κυριακόν*, wird verglichen mit dem ersten *δεῖπνον κυριακόν*, das der Herr selbst am Abend vor seinem Tode feierte.

[4]) S. hierzu besonders Schaefer, a. a. O. S. 319 ff., Hehn, a. a. O. S. 58:

Bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten hatten sich nun in Korinth Mißbräuche eingeschlichen und zwar σχίσματα und αἱρέσεις, v. 18 f. Anstatt die mitgebrachten Speisen mit den Armen zu teilen, behielt man sie für sich und verzehrte sie im Kreise der Genossen. Dadurch trat natürlich der Unterschied zwischen den Reichen und ihren reichlichen Speisen und den Armen mit ihren nur geringen Vorräten grell hervor, es bildete sich ein Riß zwischen beiden, sodaß das Mahl Gleichheit und Einigkeit aller vor Gott nicht mehr dokumentierte. Diese Spaltungen hatten ihren Grund vielleicht in dem vorhandenen Parteiwesen [1]), wahrscheinlicher aber in den falschen Begriffen der Korinther vom **δεῖπνον κυριακόν**: sie sind in einem verderblichen Irrtum befangen, wenn sie glauben, daß dieses Mahl nur zur Ernährung und zur Sättigung dient, während es doch ein religiöser Brauch ist, da es in innigem Zusammenhange steht mit der Feier der hl. Eucharistie, welche einst der Herr am Abend vor seinem Tode einsetzte, wie ja auch sie ihr Mahl am Abend feiern. Jene Scene sollen die Korinther sich vor Augen führen: es war die bedeutungsvolle Nacht, in der die sündige Menschheit in ihrem Repräsentanten, dem Verräter Judas, das größte Verbrechen gegen Jesu heiligste Person beging (ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο), die Nacht, in welcher der Heiland dagegen derselben Menschheit den höchsten Beweis seiner Liebe gab. Wie betrübend ist angesichts dieser Scene das Verhalten der Korinther! Sie entwürdigen eben das Mahl, welches die Liebe versinnbilden und bewirken soll, in der schnödesten Weise gerade durch Sünden gegen die Liebe. Daher setzt der Apostel an die Spitze seines Berichtes das eindringliche, bedeutungsvolle Wort: ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο [2]).

Der irrigen und verworrenen Ansicht gegenüber, welche die Korinther von dem Wesen und Charakter der ganzen Feier haben,

---

„In der Benennung liegt die Erkennung. Der Gedanke an den Herrn ist es, der das Abendmahl beherrscht. Die Wahl und der Gebrauch gerade dieses Namens (δεῖπνον κυριακόν) ist so recht bezeichnend für den Enthusiasmus für Christus in der jugendlichen Kirche, und er ist recht charakteristisch für Paulus, dessen ganzer Lebensinhalt Christus der Gekreuzigte ist.“

[1]) Vgl. Ad. Maier, Komment. z. 1. Korintherbrief. Freiburg 1857. S. 247 ff., J. Rohr, Paulus u. die Gemeinde von Korinth. Freiburg 1899. (Bibl. Stud. IV, 4) S. 32.

[2]) Über den Zusammenhang dieser Stelle s. Schnedermann, Die Korintherbriefe ausgelegt, S. 237 ff., Lichtenstein, a. a. O. S. 8.

will der Apostel nur den Hauptpunkt derselben, durch den dem ganzen Mahle der Stempel der Heiligkeit aufgedrückt wird, hervorheben, ihnen recht nachdrücklich den wahren Charakter des hl. Mahles, das der Herr am Abend vor seinem Tode feierte und das sie wiederholen, hinstellen. Im hl. Abendmahl ist es kein gewöhnliches Brot, kein Mittel zur Sättigung; — *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα* und *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* des Gottmenschen Fleisch und Blut bilden die Nahrung der Menschen. Die Korinther sorgen beim Mahle, daß jeder seine eigenen Vorräte behalte und verzehre; — der Heiland giebt sich selbst ganz für die Menschen hin: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.* So soll auch die Feier in Korinth dem ersten Liebesmahle gleichen, dessen Wiederholung der Heiland anordnete mit den Worten: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Paulus will also den Korinthern, bei denen schon längst die Feier der hl. Eucharistie im Gebrauche war, nicht den ursprünglichen Wortlaut einschärfen, sondern vor allem die hohe Bedeutung und den wahren Charakter des Mahles, zu welchem Zwecke er ihnen die einzelnen Wahrheiten, die sich darin kundgeben, vor Augen führt: das Wesen der Speisen, den Opfercharakter des Mahles, die Stiftung des neuen Bundes und die Fortdauer dieser Feier bis zur Wiederkunft Christi [1]). Es war überflüssig, den Korinthern den authentischen Wortlaut mitzuteilen, der ihnen seit des Apostels erstem Aufenthalt in Korinth bekannt war *(ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν)*; die Form ihrer Feier tadelt der Apostel auch nicht, sondern ihre falsche Auffassung [2]). Auch der in einigen Punkten abweichende Wortlaut bei Lc, dem Schüler des Paulus, dessen Predigt seine Hauptquelle war, weißt darauf hin, daß der Heidenapostel in I. Cor. auf eine authentische Wiedergabe der Worte kein allzu großes Gewicht legt. Aus dem Zusatz *ὁσάκις ἂν πίνητε* I. Cor. 11, 25 läßt sich aber nicht schließen, daß Paulus den Bericht in freier Weise geformt hat [3]). Mag

---

[1]) So auch Hehn, a. a. O. S. 64.

[2]) Hehn, S. 46; 64. — Probst, Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jahrhunderten. S. 206 f., meint, Paul. wolle den Mißbräuchen dadurch entgegentreten, daß er ihnen den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes durch Wiederholung seiner eigenen Worte ins Gedächtnis rufe: diese Worte gebraucht ihr in der Liturgie, ich habe sie euch mitgeteilt, und dennoch finden solche Mißbräuche statt. In den Worten des letzten Abendmahls liegt jedoch an sich kein Gegensatz zu den Mißbräuchen, sondern in dem Sinn und Charakter der Feier.

[3]) Gegen Schultzen, Abendmahl im N. T. S. 23 f.

der Zusatz als Wort Jesu oder Pauli aufgefaßt werden, jedenfalls besagt er nicht, daß „jedes Trinken als zu Jesu Gedächtnis geschehen" soll, sondern, wie die Stellung des *ὁσάκις ἂν πίνητε* vor *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* anzeigt: ihr sollt diese Feier wiederholen (*τοῦτο ποιεῖτε*), und wenn ihr dann den eucharistischen Becher trinkt, erinnert euch daran, daß es zu meinem Gedächtnis geschehen soll. Durch den besonderen Zweck also, den Paulus mit seinem Berichte verfolgte, war er veranlaßt und berechtigt, den Korinthern, die mit dem Wortlaut schon vertraut waren, unter möglichster Wahrung der ursprünglichen Form und ohne Änderung des Sinnes doch einzelne Momente besonders zu betonen [1]).

Nach des Apostels Paulus Darstellung hat nun der Herr beim letzten Abendmahle, nachdem er Brot in seine heiligen Hände genommen, gesagt: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* [2]).

In dem Satze: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα* ist eine Identität zwischen *τοῦτο* und *σῶμα* ausgesprochen, sei sie nun sinnbildlich oder eigentlich. Konnte Jesus von seinen Jüngern verlangen, „daß sie sich dieses Essen und Trinken hinsichtlich des dargereichten Brotes und Weines das Sinnbild eines Genusses seines Leibes und Blutes sein lassen sollten" [3])? Es ist undenkbar [4]), daß der Herr in der letzten Stunde, wo er mit seinen Jüngern zusammen war, ihnen durch die Abendmahlsfeier eine Parabel aufgegeben

---

[1]) Daß Paul. sich möglichst genau an den ursprünglichen Wortlaut anschließt, „das beweist schon die vielfache Übereinstimmung mit der von ihm unabhängigen Tradition Matth.-Mark." Hehn, a. a. O. S. 64; vgl. auch Jülicher, a. a. O. S. 235, Schanz im Katholik. 1896. II. S. 1.

[2]) Wir können in dieser Untersuchung nicht auf alle Deutungen des letzten Abendmahls eingehen; die neueren Ansichten s. in der Einleitung, vgl. auch Hehn, S. 86 ff.

Wie sehr auch bei den Altkatholiken die Abendmahlslehre verflacht wird, zeigt die Ansicht von A. Bullinger, Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie. München 1895. S. 134 f., vgl. ders., Die modernste Evangelienkritik der Kritik unterzogen. München 1899. S. 133 ff., dazu J. Langen in der „International. theol. Zeitschr.". hrsgeg. v. Michaud. Bern 1895. S. 785 ff.

[3]) Graß, Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der Herrenworte bei den Synoptikern. S. 112.

Franzelin, Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento. p. 36 sq.: „Iam vero panis et vinum nec ex sese nec ex usu recepto nec ex antecedente institutione spectabantur vel spectari poterant ut signa".

[4]) S. Jülicher, a. a. O. S. 240.

habe [1]), deren Lösung er nicht mehr gab, die aber dann von den Jüngern und der ersten Christenheit schon zu einer der erhabensten Lehren der Kirche umgedeutet wäre. Sehr richtig bemerkt Resch [2]): Jesus pflegte seine Parabeln selbst auszulegen; σῶμα und αἷμα kann aber auch gar nicht Parabel sein, da sonst ja das neutestamentliche Mahl inhaltsleerer sein würde, als das schattenhafte Vorbild, das alttestamentliche Passahmahl. Wie Jesus als das neutestamentliche Passahlamm sich selbst geopfert (I. Cor. 5, 7), so giebt er sich auch in seinem Fleische und Blute selbst zu genießen. Wir hören freilich „nirgends bei den Synoptikern davon, daß Jesus von dem Genießen seines Leibes und Blutes in irgend einem Sinne geredet hat“ [3]), aber um so klarer spricht Joh. c. 6 aus, daß der Genuß im eigentlichen Sinne zu verstehen ist [4]). Allerdings will Spitta [5]) gerade die markanteste Stelle, Joh. 6, 51—59, aus dem Kontext als unecht verweisen, aber er kann keine stichhaltigen Gründe dafür anführen, daß diese Verse nur „eine Doublette von der Rede vom Lebensbrote, eine Recension der kapernaitischen Rede Jesu seien, in welcher der einfache Gedanke des Originals in einer durch die Abendmahlspraxis bedingten Weise umgebildet ist“. Einen von allen Codices als ursprünglich überlieferten und verbürgten Text muß man nach dem Zusammenhange zu erklären suchen und darf ihn nicht nach vorgefaßten Meinungen ummodeln [6]). Für den Fall, daß die Verse echt sind, gesteht Spitta selbst ein, können sie nur auf das Abendmahl bezogen werden [7]). Joh. 6 sagt der Heiland:

---

[1]) So Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter. 2. A. S. 576. ders., Untersuchungen über die evang. Geschichte. Gotha 1864. S. 559, Keim, Geschichte Jesu von Nazara. III. Zürich 1872. S. 272, Lobstein, La doctrine de la sainte cène. p. 39 s., 45, Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. I. S. 297 f.

[2]) Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 644.

[3]) Graß, a. a. O. S. 113.

[4]) Weshalb die Synoptiker die Rede Jesu von der Verheißung des Himmelsbrotes übergehen, s. bei Schmitt, Val., Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. I. S. 4 ff.; S. 8: „Die Rede bei Joh. stand nach Inhalt und Ausgang dem Zwecke der Synoptiker fremd, ja hinderlich gegenüber.“

[5]) Urchristentum. I. S. 207 ff.

[6]) „Freilich, wenn man die Einsetzung selbst falsch bestimmt, dann muß man hier zu solchen Gewaltmaßregeln wie Spitta seine Zuflucht nehmen, um die Worte des Evangelisten zu erklären.“ Hehn, a. a. O. S. 163 Anm.

[7]) Daß die Rede Jesu in Joh. 6 sich auf das Abendmahl bezieht, ist

v. 54. *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* v. 55. *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις.* v. 56. *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ.* Wenn das Volk und die Jünger diese Worte auch nicht in ihrem vollen Umfange verstanden, so behielten sie doch jedenfalls das Versprechen Jesu, daß er ihnen sein Fleisch und Blut zum Genusse geben wolle, lebhaft im Gedächtnis, und gerade in der letzten Stunde, die er bei ihnen weilte — denn daß eine Katastrophe unmittelbar bevorstand, konnten die Jünger aus Jesu Reden wohl entnehmen —, mußten die versammelten Apostel erwarten, daß der Herr sein Versprechen einlösen werde [1]). Als nun der Heiland Brot nahm und sagte: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, konnten die Jünger nichts anderes denken, als daß der, den sie schon so viele und große Wunder hatten wirken sehen, nun auch das größte aller Wunder vollzog, indem er ihnen sein eigenes Fleisch und Blut zum Genusse gebe [2]). Sie gaben sich „nicht erst großen Reflexionen und Verstandesoperationen“ über die Möglichkeit und die Art und Weise des Vollzugs dieses Geheimnisses hin, sondern nahmen gläubig an, was Jesus ihnen so besonders feierlich sagte, und verstanden es „in dem Wortsinn, wie er sich vor jeder Reflexion ergab“. [3]) Von seiten der

---

seit den ältesten Zeiten anerkannt. Den Beweis aus der patristischen Zeit bringt Val. Schmitt in der angeführten Monographie. Vgl. außerdem Maldonat, l. c. p. 58, Knabenbauer, Comment. in Joann. Paris 1898. p. 233 sqq., Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum. II. p. 361 sqq., Hehn a. a. O. S. 159 ff., Heimbucher, Die Wirkungen der hl. Kommunion. Regensburg 1884. S. 7 ff. und die Litteratur in S. 7 Anm. 6 u. S. 12 f. Über andere Vertreter dieser Meinung und entgegengesetzter Ansichten s. Luthardt, Kommentar zum Johannesevangelium. 2. A. Nürnberg 1875. S. 62.

Eine ausführliche Analyse des 6. Kap. des Joh.-Evang. s. bei Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi. Deutsch von M. Brühl. Regensburg 1871. S. 25—135.

[1]) Vgl. Corluy, l. c. p. 358, mit Bezug auf die Verheißungsworte: ‚Ab hoc igitur die discipulis effectus tantae promissionis avide exspectandus erat... Quam bene erant ad institutionem ss. Eucharistiae intelligendam et credendam his verbis Christi dispositi.‘ Ähnlich Knabenbauer, Comment. in Matth. II. p. 428: ‚Quis credere poterit, eos numquam de verbis illis (Joh. 6) adeo miris, quae videbantur, cogitasse, numquam de illo sermone, quo multi discipuli se ab iis separarint? Verum talia non solent animis excidere.‘

[2]) cf. Franzelin, l. c. p. 44 ss.

[3]) Schaefer, Herrenmahl. S. 295 ff., Corluy, l. c. II. p. 392 sq.

Jünger ist es also psychologisch ganz ungerechtfertigt, eine andere als die den Worten strikt entsprechende Bedeutung anzunehmen.

Der Heiland selbst aber konnte und durfte, wenn er seine Apostel, die er zu Grundpfeilern seiner Kirche und zu Verkündigern seiner Lehre bestimmt hatte, nicht in einen verderblichen Irrtum führen wollte, den Worten nur eine solche Bedeutung beilegen, von der er wußte, daß sie von den Jüngern verstanden wurde [1]. Darum stimmen wir vollständig den Worten Jülicher's [2]) bei: „Was aus einem von Rührung, Besorgnis und Liebe erfüllten Herzen kommt, wird immer schlicht und einfach sein; was erst einer Auflösung bedarf, kann auch nicht zu Herzen gehen. Je geistreicher und tiefsinniger eine Deutung jener Abschiedsworte Jesu ist, um so gerechtfertigter ist ihr gegenüber der Verdacht, daß sie nicht die rechte ist. Die höchste Erhabenheit und die größte Simplicität sind keine Gegensätze; ich meine nur, was Jesus bei jenem Mahle zuletzt so feierlich sagte, muß für jeden Anwesenden unmittelbar verständlich gewesen sein." Nicht nur Abschiedsworte sind es, die Jesus beim letzten Abendmahle spricht, sondern er stellt zugleich sein Testament auf, das für die ganze Zukunft rechtskräftig sein soll, er will einen neuen Bund stiften, der den alten, in dem die Jünger herangewachsen waren, ersetzen soll, und eine solche Absicht erfordert eine klare, verständliche Sprache [3]. Wo finden wir aber „die höchste Erhabenheit" in der Auffassung und „die größte Simplicität" in der Deutung der Einsetzungsworte der hl. Eucharistie? Nur dort, wo man ohne alle Winkelzüge und Deuteleien an dem schlichten und buchstäblichen Sinn der Worte festhält. Die wörtliche, buchstäbliche Erklärung ist die einfachste und zugleich die erhabenste, daher die allein richtige [4].

τοῦτο weist offenbar auf das, was Jesus in der Hand hält [5]; denn auf das Brot kann es nicht bezogen werden. *ἐστί* ist nicht

---

[1]) Franzelin, l. c. p. 46.

[2]) a. a. O. S. 240.

[3]) Corluy, l. c. p. 393.

[4]) Oswald, Sakramentenlehre. 5. A. S. 406.

[5]) Corluy, l. c. p. 392. Vgl. Knabenbauer, Comm. in Matth. II. p. 430 ss., der gegen Maldonat beweist, daß *τοῦτο* — hoc nicht adjektivisch, sondern substantivisch aufzufassen sei; s. auch Franzelin, l. c. p. 67—74.

„unweigerlich = bedeutet“ [1]), auch nicht „Kopula des symbolischen Verhältnisses“ [2]), noch drückt es nur „relative Identität bei metaphorischer Beziehung“ aus [3]), sondern bezeichnet „ausnahmslos das Verhältnis von Subjekt und Prädikat“ [4]). Man behauptet allerdings, auf die Bedeutung von ἐστί komme nichts an, da es von Jesus, der aramäisch gesprochen, nicht gebraucht sei [5]). Aber auch im Aramäischen konnte Jesus die Kopula sehr wohl noch besonders ausdrücken (s. § 14), wie es gleichfalls im Syrischen möglich ist. Thatsächlich steht in der Pesch. Mt 26, 26: ܗܢܘ ܦܓܪܝ. Das bestätigt die Auffassung des ἐστί als Kopula, da nach syrischem Sprachgebrauch ܗܢܘ aus ܗܢܐ ܗܘ zusammengesetzt ist und die syrischen persönlichen Fürwörter zum Ausdruck der Kopula verwendet werden (Mc 14, 22 fügt verstärkend noch ܐܝܬܘܗܝ hinzu). Im übrigen müssen wir, wenn wir den Sinn der Abendmahlsworte ergründen wollen, uns zunächst an den von den Schriftstellern des N. T. überlieferten, griechischen Wortlaut halten [6]). Daß dies notwendig ist, zeigt sich besonders bei *σῶμα*, für das mehrere Rückübersetzungen vorgeschlagen sind [7]). Aber die Verschiedenheit der einzelnen Versuche zeigt, daß es nicht angeht, von dem Sinn, den man einem Worte unterlegt,

---

[1]) So Schmiedel in Holtzmann's Handkomm. zum N. T. II, 1. S. 134. Keim, Geschichte Jesu von Nazara. III. S. 271: „Jetzt wissen wir, daß das Wörtchen „ist“ wie in hundert ähnlichen Fällen nur heißen kann: dies bedeutet meinen Leib.“ Dagegen s. die treffenden Ausführungen von Wiseman, Horae syriacae. Romae 1828. p. 5 ss.

[2]) B. Weiß in Meyer's Komment. z. N. T.: Matthäusevang. 8. Aufl. S. 445.

[3]) Heinrici, a. a. O.

[4]) Schaefer, Herrenmahl. S. 381, Corluy, l. c. p. 390 ss., Oswald, a. a. O. S. 410 ff.

[5]) Schaefer, a. a. O., Schmiedel, a. a. O.: „Auf das Fehlen des ἐστί in Jesu aramäischen Worten ist kein Gewicht zu legen, da eine Kopula und zwar mit denselben möglichen Nuancen doch gedacht wurde.“ Wie kann Schm. dann aber apodiktisch behaupten: ἐστί unweigerlich = bedeutet, da eine Kopula diesen Sinn nie ohne weiteres haben kann, sondern das Symbolische immer in Subjekt oder Prädikat liegen muß.

[6]) Schanz im Katholik. 1896. II. S. 10, Franzelin, l. c. p. 55, J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. A. S. 39 f.

[7]) Nach Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 644, mit Rücksicht auf σάρξ in Joh. 6 = בָּשָׂר, Arn. Meyer, Jesu Muttersprache. Freiburg 1896. S. 90, = גֶּרֶם, nach andern = גּוּף. Vgl. jedoch § 14.

ausgehend das hebräische Wort zu rekonstruieren und dann daraus die Bedeutung der Abendmahlsworte abzuleiten; vielmehr muß man zunächst die griechisch überlieferten Worte genau nach ihrem Sinn prüfen und erst dann kann man an eine Rückübersetzung gehen. *σῶμα* wird im N. T. sowohl von toten, als auch von lebenden Körpern gebraucht [1]). Da Jesus noch lebend unter seinen Jüngern weilt und von seinem Leibe redet, meint er natürlich den Leib, wie er vor ihnen steht, den beseelten Leib, den er ihnen aber nicht in grobsinnlicher Weise, sondern unter der Gestalt von Brot geben will. Ob es nun der irdische Leib, mit dem er auf Erden gewandelt ist, sei, was den Worten „dies ist mein Leib“ an jenem Abend am besten entsprechen würde, oder ob es der verklärte Leib Jesu sei, läßt sich aus den Einsetzungsworten an sich nicht erweisen. Freilich erscheint Jesus noch unverklärt. Allein die Macht, ein solches Geheimnis zu vollziehen, hat der erniedrigte Heiland ebensogut wie der erhöhte; hat er doch schon einmal, auf dem Berge Tabor, in himmlisch verklärter Gestalt, im Glanze des Sohnes Gottes, seinen Auserwählten sich gezeigt. [2])

σῶμα wird näher bestimmt durch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, d. h. „in euerm Interesse“, „für euch“, der Leib, der euch zu gute kommt, mag man nun dazu ein *ὄν* oder mit einzelnen Handschriften *κλώμενον* oder *διδόμενον* ergänzen. Jedenfalls hat Paul. absichtlich durch diesen Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* auf den großen Nutzen des Mahles und die darin sich kundgebende, uneigennützige Liebe des Herrn

---

[1]) Cremer, Wörterbuch der neutestl. Gräcität. S. 815.

[2]) Grimm, Leben Jesu. VI. S. 117 f. — An dieser Stelle sei die Ansicht von A. Brandt in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1888 S. 30 ff. erwähnt: das Abendmahl ist nur eine Wiederholung des alttestamentlichen Passahmahles mit dem Unterschiede, daß Jesus gerade bei seiner letzten Feier einen neuen Bund hat stiften wollen. Über die Worte *τοῦτό ἐστιν τό σῶμά μου* urteilt A. Brandt: „Da *σῶμα τοῦ πάσχα* der technische, wohlbekannte Ausdruck für das geschlachtete Passahlamm war, so konnten die Jünger nicht zweifelhaft sein, was unter dem *σῶμα* gemeint war. Da sie das Passahmahl vor Augen hatten, konnten sie dabei nur an das *σῶμα τοῦ πάσχα* denken, während Jesus den Zusatz *τοῦ πάσχα* als selbstverständlich weglassen konnte. Das Wort „mein“ fügte er hinzu, weil es kein wirkliches *σῶμα τοῦ πάσχα* war, sondern von ihm zu seinem *σῶμα τ. π.* ernannt wurde. Jesus gab also seinen Jüngern das Brot als Ersatz des Fleisches vom Passahlamm u. s. w.“ Eine solche willkürliche Erklärung entspringt der Furcht, andernfalls mit der buchstäblichen Deutung die Erhabenheit und die Wahrheit der christlichen Abendmahlsfeier anerkennen zu müssen.

hinweisen wollen. Darum bedeutet es nicht: der Leib, der euch, scil. zum Genusse, gegeben wird [1]), sondern der Ausdruck besagt: mein Leib, der vice vestra, loco vestro gegeben wird, da ὑπὲρ nach biblischem Sprachgebrauch auch „die von Darbringung eines Opfers unzertrennliche Stellvertretung“ bezeichnet [2]).

Es ist freilich in diesen Worten der paulinischen Relation der Opfercharakter der hl. Eucharistie nicht direkt ausgesprochen, aber wenn man dem τὸ ὑπὲρ ὑμῶν sinngemäß ein Participium hinzufügt, etwa κλώμενον aus dem vorhergegangenen ἔκλασεν oder ein διδόμενον aus dem in ἔκλασεν liegenden ἔδωκεν — denn wozu brach der Herr das Brot, als um es den Jüngern zu geben? —, so ist die stellvertretende Hingabe und Vernichtung des Leibes, d. i. das Opfermoment, immerhin bei Paul. ausgesprochen. Nun ist man aber nicht berechtigt, gerade ein part. praes. anzunehmen und den Opfercharakter bei Paul. auf die hl. Eucharistie zu beschränken, sondern weil der Apostel ohne jede nähere Bestimmung nur auf die durch den Leib Christi stattfindende Stellvertretung beim Opfer hinweist, kann sich diese sowohl auf die hl. Eucharistie als auf den Kreuzestod Christi beziehen. Selbst wenn κλώμενον zu ergänzen, würde letztere Beziehung nicht ausgeschlossen sein [3]); denn Christi Leib wurde zwar am Kreuze nicht — wörtlich genommen — gebrochen, aber doch gewaltsam getötet [4]). Immerhin ist diese Deutung „mißverständlich“ [5]). Besser entspricht dem unbestimmt gelassenen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν die Ergänzung durch ein allgemeines διδόμενον oder ein anderes part. von διδόναι, das den Opfercharakter des Leibes Jesu in Eucharistie und Kreuzestod enthält. δοῦναι τὸ σῶμα ist zwar dem neutestamentlichen Sprachgebrauche im Sinne von: „in den Tod geben“ fremd, doch kommen ähnliche Wendungen vor: δοῦναι ἑαυτόν (Gal. 1, 4, Tit. 2, 14, I. Tim. 2, 6) [6]) oder δοῦναι τὴν ψυχήν (Mt 20, 28, Mc 10, 45).

---

[1]) Dies ist schon durch ἔκλασεν und ἔδωκεν (Lc) ausgesprochen; für die bloße Hingabe zum Speisegenuß stände auch nicht ὑπέρ, sondern der Dativ. Vgl. die beiden Ausdrucksweisen genau unterschieden beim hl. Chrysostomus, s. Naegle, a. a. O. S. 188 f. Auch der parallele Zusatz beim Kelche τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (Lc) läßt eine derartige Deutung des τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nicht zu. Vgl. noch Oswald, Sakramentenlehre. S. 661.

[2]) Oswald, a. a. O., H. Hurter, Theol. dogmat. compend. 6. ed. Oenipont 1889. III. p. 376.

[3]) Gegen Cornely, in I. Cor. p. 340 sq., Oswald, a. a. O. S. 529, Naegle, a. a. O. S. 189 f. u. a.

[4]) Vgl. Katholik. 1868. II. S. 268.

[5]) R. Schaefer, Herrenmahl. S. 382, Grimm, a. a. O. S. 107, Hehn, a. a. O. S. 71 f.

[6]) Ähnlich Joh. 3, 16; 10, 11, vgl. auch Joh. 6, 52, wo zweimal δώσω

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Beim Blute könnte man eine ähnliche Form erwarten wie bei der Konsekration des Brotes. Jedoch will Paulus vielleicht, nachdem er in den ersten Einsetzungsworten das eigentliche Wesen der Gaben und des ganzen Mahles betont hat, an dieser Stelle noch eine andere hervorragende Bedeutung jenes letzten Abendmahles Jesu den Korinthern vor Augen führen. Diese verleugnen durch ihre Lieblosigkeit den Liebescharakter des Christentums, wie er sich besonders in den Agapen und in der Feier der hl. Eucharistie kundgiebt, und nähern sich gewissermaßen wieder den liebeleeren Gebräuchen der Heiden. Christus aber schloß im letzten Abendmahl einen neuen Bund mit der Menschheit, gegen den selbst der alte jüdische Bund verschwinden mußte, um wieviel mehr jeder Bund mit den heidnischen Götzen, jedes an das Heidentum erinnernde lieblose Gebahren der Menschen gegeneinander. Im neuen Bunde dokumentiert sich die Liebe des durch den Kreuzestod Christi versöhnten Gottes zu den Menschen. Dieser Bund wird nicht durch Tierblut, sondern durch das für die Menschheit vergossene Blut Jesu Christi selbst besiegelt. Die Feier der hl. Eucharistie ist die stetige Erneuerung und Auffrischung des Bundesverhältnisses, daher ist die Entheiligung dieser Feier durch die Korinther eine schwere Versündigung.

τοῦτο τὸ ποτήριον geht dem Sinne nach nicht auf das Gefäß, den Becher, heißt auch nicht: dieser Wein, was Jesus doch klar hätte ausdrücken können durch *οὗτος ὁ οἶνος*, sondern ist allgemein zu fassen: das, was sich im Kelche befindet [1]). Das im Kelche enthaltene Getränk ist: *ἡ καινὴ διαθήκη.* Das Subjekt „Getränk“ läßt sich unmittelbar als Stiftung, als neuer Bund nicht bezeichnen, da zwei disparate Begriffe vorliegen. Aber wir gewinnen eine logisch und sprachlich gerechtfertigte Aussage, wenn wir uns der metonymischen Sprachform erinnern: Das fragliche Getränk ist nicht der neue Bund, sondern dessen causa, und der Bund ist die Wirkung (causa pro causato). Der Gedanke ist also: dieser Kelch mit seinem Inhalt ist die Wirkursache des neuen Bundes, mit diesem Getränk ist der N. B. gestiftet.

---

vorkommt, das von vielen auf die Hingabe im Opfertode bezogen wird, s. Corluy, l. c. II. p. 356 ss.

[1]) Vgl. zur Ausführung Grimm, Leben Jesu. VI. S. 111, Corluy, l. c. p. 384 sq.

Durch den Zusatz ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι wird weiterhin ausgesagt, daß die Stiftung des Bundes sich in und mit dem Blute Jesu vollzieht; der Zusatz gehört seinem Sinne nach zu διαθήκῃ. Die griechische Sprache ist nicht eine in Bezug auf die Stellung der Satzteile gebundene, wie ja auch die semitischen Sprachen eine streng geregelte Wortfolge nicht haben[1]); daher kann in lebendiger, erregter Rede ἐστίν zwischen Nomen und präpositionelles Attribut treten, auch braucht die nähere Bestimmung nicht immer mit dem Artikel an das regierende Wort geknüpft zu werden[2]). Der ganze Satz heißt demnach: dieses Getränk ist der in Christi Blut gestiftete Bund, dieses Getränk ist die Stiftung des Bundes in, durch, wegen Christi Blut[3]). Die Stellung von ἐστίν legt es im übrigen nahe, ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι auch auf den ganzen Satz zu beziehen, d. h. nicht nur auf das Prädikat ἡ καινὴ διαθήκη, sondern es auch mit τοῦτο τὸ ποτήριον in Verbindung zu bringen, und dann erhält man folgende Schlußfolgerung bestätigt: Dieses Getränk ist die Stiftung (Wirkursache) des neuen Bundes; dieser Bund wird gestiftet durch mein Blut. Folglich ist dieses Getränk mein Blut. Die beiden Prämissen sind im Texte begründet, und auch die Schlußfolgerung ist vielleicht durch die Stellung von ἐστίν von Paulus angedeutet worden. Lc läßt ἐστίν aus und bringt den innigen Zusammenhang zwischen ποτήριον und αἷμα, in welchem der neue Bund gestiftet wird, noch schärfer zum Ausdruck[4]).

---

[1]) Blaß, Grammatik. § 80.

[2]) Vgl. Winer-Schmiedel, Grammatik. § 20, 5 d, Buttmann, Grammatik. § 133, 16. Schmiedel in Holtzmann's Handkomm. zu I. Cor. a. a. O.: ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι kann zu ἐστίν gehören, aber kaum (— oder sagen wir vielmehr: überhaupt nicht —) in dem fast zu elementaren Sinne: vermöge meines in ihm unter dem Sinnbild des Weines enthaltenen, sondern vermöge meines in Wirklichkeit zu vergießenden Opferblutes bedeutet (?) der Kelch den durch Vergießung meines Blutes zu schließenden Bund." Die Verbindung ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι mit ἡ καινὴ διαθήκῃ befürworten auch Maier, Bisping, Cornely — Heinrici, Godet, Goebel.

[3]) Hehn, a. a. O. S. 70: Paul. hat hier einen Hebraismus gebraucht, um das in den manchfachsten Bedeutungen vorkommende hebräische בְּ zu ersetzen." Vgl. den Hinweis auf Buttmann und Gesenius zum Beweise dafür, daß בְּ häufig „nach den Begriffen des Erscheinens, Sich-bethätigens, Darstellens, Seins in der Bedeutung „als, in der Eigenschaft als, bestehend in, tamquam (בְּ essentiae) steht."

[4]) Gegenüber dem mit Absicht scharf betonten ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι bei

Was haben wir unter *διαθήκη* zu verstehen? Das Wort kommt im N. T. in zweifacher Bedeutung vor: 1. als **Bund**, und zwar als ein von Gott feierlich gegebenes Versprechen (Lc 1, 72, Act 3, 25, Rom 11, 27; vgl. Gen. 12, 1—3; 15, 5. 6; 22, 16—18) oder als ein zweiseitiger Vertrag zwischen Gott und dem israelitischen Volke, als das Gesetz, welches die Israeliten zum Kulte Jahvehs verpflichtete [1]; 2. als **Testament**, vgl. Gal. 3, 15. 17, Hebr. 9, 16 f.; Gal. 3, 15 ff. tritt diese Bedeutung klar hervor [2], wo die *διαθήκη* Gottes in Gegensatz und Parallele zu einer letztwilligen Verfügung eines Menschen steht, also als eine Verfügung Gottes mit testamentarischer Kraft gedacht ist. In der LXX wird *διαθήκη* stets für das hebräische בְּרִית „Bund, Bündnis" gebraucht [3], ohne daß es auf diese Bedeutung eingeschränkt ist; vielmehr kann es eine einseitige nnd zweiseitige Festsetzung oder Verfügung bezeichnen (vgl. *διατίθεσθαι*), also ein Testament und ein Bündnis [4].

Daß wir *διαθήκη* im Abendmahlsbericht nicht einzig in dem Sinne von „Testament" fassen können, geht daraus hervor, daß diese Bedeutung sonst immer klar hervortritt oder durch den Zu-

---

Paulus heißt es bei Lc *ἐν τῷ αἵματί μου*; vgl. auch das paulinische *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα* mit dem lukanischen *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*

[1]) Vgl. Schaefer, Al., Erklärung des Hebräerbriefes. Münster 1893. S. 204, Simar, Theologie des hl. Paulus. Freiburg 1883. S. 105 f.

[2]) Manche Erklärer fassen allerdings Gal. 3, 15 *διαθήκη* im Sinne von Bund, z. B. Schaefer, Al., Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater. Münster 1890. S. 284, dagegen s. Simar, a. a. O. S. 106.

[3]) Über בְּרִית vgl. Cremer, Wörterbuch. s. v. *διαθήκη*, Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. 3. Ausg. Berlin 1886. S. 437: Gemeinschaftsverhältnis zwischen zwei Parteien, eine Verpflichtung jeder der beiden Parteien, unter der Bedingung, daß die andere den Bund hält; auch wenn allein durch Festsetzung einer stärkeren Partei ein Bund geschlossen wird, wie das beim Bunde Israels mit Gott der Fall war, gilt die gegenseitige Verpflichtung: unter der Bedingung, daß Israel die Forderungen Gottes in den Geboten erfüllt, tritt er für das Volk ein. Daher בְּרִית häufig mit תּוֹרָה wechselnd, vgl. Deut. 4, 13; 5, 12 ff.; 28, 69 ff. u. s. w., vgl. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Gütersloh 1895. S. 144, Rich. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. Marburg 1896, Schenkel, Bibellexikon. Art. „Bund". Leipzig 1875. S. 489 ff., Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. I. 2. A. Bielefeld und Leipzig 1892. S. 245.

[4]) Simar, a. a. O. S. 106.

sammenhang nahe gelegt wird; außerdem weißt *καινὴ διαθήκη* auf eine *παλαιὰ διαθήκη* hin, ebenso das betonte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Aber immerhin ist das Abendmahl auch ein Testament, welches der Herr am Abend vor seinem Tode macht, es ist das Vermächtnis, welches er den Menschen in jener Nacht als Unterpfand seiner Gegenwart hinterlassen hat. Wir könnten demnach an dieser Stelle an einen Bund mit testamentarischer Kraft denken, zumal auch hier, wie beim Testament, nur die einseitige Verordnung des Testators hervortritt [1]). Die Hauptsache jedoch ist der Bund, der Bund Gottes mit den Menschen und zu ihrem Nutzen, und zwar der neue Bund. Am Horeb hatte einst Gott mit dem israelitischen Volke einen Bund geschlossen (Ex. 24, 5 ff.). Als Moses von Gott die wichtigsten Grundrechte und Pflichten des Gesetzes auf dem Berge empfangen hatte und herniedergestiegen war, wurden Brand- und Friedopfer dargebracht. Die Hälfte des Opferblutes wurde in das Becken geschüttet, die andere Hälfte am Altar ausgegossen. Dann wurde dem Volke das „Buch des Bundes“ vorgelesen, worauf die Vertreter des Volkes erwiderten: „Alles, was Jahveh gesagt hat, wollen wir thun und darauf hören“. Mit gegenseitiger Einwilligung war also das Bündnis geschlossen. Die Besiegelung des Bundes geschah durch die Besprengung des Volkes mit dem Opferblut unter den Worten: „Siehe, das Blut des Bundes, welchen Jahveh mit euch geschlossen hat wegen all dieser Worte (d. i. auf Grund des Dekalogs“). Aber das auserwählte Volk hielt die Bedingungen nicht, sondern vernachlässigte das Gesetz Jahvehs (Hebr. 8, 9, vgl. Act. 7, 39 ff., 51 ff.). Daher will dieser an Stelle des alten einen neuen Bund mit dem Hause Israel und Juda schließen (Jerem. 31, 31 ff., vgl. Hebr. 8, 6), der im Gegensatz zu dem seiner Bestimmung gemäß bloß zeitlichen mosaischen Bund ein pactum sempiternum sein wird (Ex. 16, 60 ff.; vgl. Os. 2, 19). „Von neuem“ wird der Herr mit den Menschen einen Bund schließen, der aber *καινή*, d. i. ganz anders geartet ist, durch den der alte aufgehoben und bei weitem überstrahlt wird [2]), besonders durch seinen Zweck, die Güter der Gnade und der ewigen Seligkeit der erlösten Menschheit zuzuteilen (Hebr. 7, 18—22). Daher ist der neue Bund *ἐπὶ*

---

[1]) Weil der neue Bund durch den blutigen Opfertod Christi gestiftet wurde und auf Grund dieses Todes sofort in Kraft trat, nennt ihn Paulus Hebr. 9, 16. 17 ein Testament. Simar, a. a. O. S. 169 f.

[2]) Vgl. Nösgen, Offenbarungsgeschichte. I. S. 548.

κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται (Hebr. 8, 6), er hat wirksamere Versöhnung mit Gott zur Folge (Hebr. 8, 7—12; 9, 9—14; 10, 1—14. 18). Nicht mehr Blut von Opfertieren, vielmehr das Blut des Stifters selbst, des Gottmenschen Jesu Christi, der als solcher auch ein besserer Mittler zwischen Gott und den Menschen ist als Moses, besiegelt den Bund (vgl. Gal. 4, 24 ff.; II. Cor. 3, 6 ff.; κρείττονος διαθήκης ἔγγυος Hebr. 7, 22, vgl. Hebr. 8, 6 μεσίτης). Das Blut ist mit der Bundesschließung auf das engste verknüpft. Nicht wie sonst bei Verträgen unter Menschen durch Geschenke (Gen. 21, 27 ff.), gemeinschaftliches Essen (Gen. 26, 30, Lev. 2, 13, Num. 18, 19, II. Sam. 3, 20) u. s. w. wird dieser Bund ratificiert; wo es sich um ein Verhältnis zu Gott handelt, ist Opferblut nötig. Daher wurde bei der Stiftung des Bundes zwischen Gott und Israel ein Teil des Opferblutes an den Altar gesprengt und so Gott zugeeignet, mit einem andern Teile wurde das Volk besprengt zur eigenen Reinigung und zur Bezeichnung der engen Zugehörigkeit zu Gott, der das Opfer des Tieres zur stellvertretenden Genugthuung für die Sünden des Volkes annimmt [1]). Das zeigen auch die Worte Ex. 24, 8: „Siehe, das Blut des Bundes" an, d. h. das Blut ist das Bindemittel zwischen den beim Bundesschluß thätigen Parteien. Diese Bedeutung kommt aber in viel höherem Maße dem Blute Jesu im neuen Bunde zu, da es, im blutigen Kreuzesopfer vergossen, zum Sühnopfer geworden (Rom. 3, 25), die Versöhnung der Menschen mit Gott begründet hat und so einen neuen, ewigen Bund Gottes mit der Menschheit gestiftet hat (Hebr. 13, 20) [2]). Diese Wirkungen des Blutes hebt Paulus nicht ausdrücklich hervor, aber sie liegen im Begriffe des Bundesblutes eingeschlossen; denn die Stiftung Jesu ist sicherlich ebensogut eine διαθήκη, wie jener Bund am Horeb, übertrifft sogar diesen nach jeder Beziehung.

Soviel sagt uns Paulus in seinem Berichte, daß der neue Bund im Blute Jesu Christi seine Begründung und Besiegelung hat. Auf welche Weise aber im Blute der Bund realisiert und ratificiert wird, führt sein Schüler Lc weiter aus durch den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Ob sich diese Worte auf ποτήριον oder auf αἵματι beziehen, darüber ist vielfach gestritten worden [3]).

---

[1]) Schäfer, B., Die religiösen, sowie die wichtigsten häuslichen und politischen Altertümer der Bibel. 2. A. Münster 1891. S. 120 ff.

[2]) Pölzl, Leidensgeschichte. S. 73.

[3]) Vgl. Schanz, Komment. zu Luk. S. 508, Zahn, Einleitung. II. S. 359, Hahn, Das Evang. des Luk. II. S. 592 f.

Aber wozu grammatische Ausnahmen und künstliche Deutungen zu Hilfe nehmen, wenn die Anwendung der Regel näher liegt und einen guten Sinn giebt. Wahrscheinlich ist es von Lc, der bei der Kürze des Satzes nicht „aus Nachlässigkeit" *ἐκχυννόμενον* unmittelbar nach *αἵματι* und mit Bezug darauf geschrieben haben kann [1]), auf *ποτήριον* bezogen worden. Freilich ist damit dann nicht „dem selbstverständlichen und nachhinkenden Gedanken Ausdruck gegeben: der Becher werde, indem Jesus ihn herumreicht, zu gunsten der Jünger ausgeteilt" [2]). Mit *ποτήριον* ist der Inhalt des Bechers bezeichnet. Das also, was im Kelche enthalten ist, wird für euch vergossen. Da nun auch Lc, gleich Paulus, den Inhalt des Kelches als das Blut Christi bezeichnet und gerade auf das Vergießen des letzteren in besonderer Weise hindeuten will, setzt er die Wendung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* zu *αἷμα*, zu dem es logisch, wenn auch nicht grammatisch gehört [3]). Man denkt beim Blutvergießen Christi natürlicherweise zunächst und unwillkürlich an den Kreuzestod; auch in der LXX kommt *ἐκχέαι αἷμα* = „das Leben nehmen" vor. Thatsächlich hat Christus ja am Kreuze in eigentlicher Weise sein Blut bis auf den letzten Tropfen vergossen. Aber das part. praes. *ἐκχυννόμενον*, ferner die grammatische Beziehung zu *τὸ ποτήριον*, die Lc an einer so wichtigen Stelle nicht ohne Absicht wird gewählt haben, belehren uns, in erster Linie im heiligen Abendmahl selbst das Blutvergießen zu suchen [4]). Am Kreuze ist zwar dasselbe Blut geflossen, welches im Kelche war; nicht aber ist am Kreuze dieser Kelch (*τοῦτο τὸ ποτήριον*) ausgegossen worden. Beim Abendmahl jedoch ist Christi Blut „insofern vergossen, als es im Kelche gegenwärtig wird und enthalten ist, m. a. W. es wird im sakramentalen Zustande unter der Gestalt des Weines vergossen" [5]).

Darin gleicht also die neue Bundesstiftung der ersten am Horeb, daß auch in ihr durch die Vergießung des Blutes der

---

[1]) Vgl. Winer, § 67, 3 (S. 589 f.).

[2]) Schultzen, Abendmahl im N. T. S. 39. — Gegen Spitta's (a. a. O. S. 268) Auffassung des *ἐκχυννόμενον* = „in Becher ausgegossen" vgl. Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 654, Schultzen, a. a. O. S. 43.

[3]) Schanz, a. a. O., will sogar die grammatische Beziehung zu *αἵματι* rechtfertigen, vgl. auch Hehn, a. a. O. S. 78, Hahn, a. a. O. S. 593.

[4]) Pölzl, a. a. O. S. 83, Watterich, Konsekrationsmoment. S. 10.

[5]) Gihr, Das hl. Meßopfer. 6. A. S. 77, Franzelin, De Eucharistia. p. 356.

Bund ratificiert wird. Weil Bund und Opfer eng zusammengehören, dürfen wir auch in der Aufrichtung des neuen Bundes das Opfermoment erwarten. Während nun Paulus hauptsächlich die Stiftung im Blute Christi hervorhebt, stellt Lc die hl. Eucharistie als Bundesopfer dar. Ist die hl. Eucharistie denn ein Opfer? Diese in allen katholischen dogmatischen Lehrbüchern ausführlich behandelte Frage möge hier nur in Hinsicht auf die Abendmahlsworte kurz bewiesen werden:

1) Beim Leibe hat Lc das paulinische *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, welches wegen seiner Unbestimmtheit nichts Sicheres über den Opfercharakter der hl. Eucharistie aussagt, sinngemäß ergänzt durch *διδόμενον* [1]), wodurch die Beziehung auf die Hingabe des Leibes im Kreuzestode ausgeschlossen ist. „Das part. praes. vergegenwärtigt die nahe und gewisse Zukunft", meint Schaefer [2]). Allerdings ist der Gebrauch des part. fut. im N. T. selten [3]), und deshalb kann bisweilen das part. praes. auch auf die Zukunft gehen, was aber nur dann anzunehmen ist, wenn der Zusammenhang es nahe legt und das part. praes. sich mit Bezug auf Gegenwärtiges nicht rechtfertigen läßt. Nun ist aber auch beim Kelche in *ἐκχυννόμενον* (in allen synoptischen Berichten) das part. praes. gesetzt. Da *διδόμενον* nicht heißen kann: euch zum Genusse gegeben, und *ἐκχυννόμενον* nicht: in Becher ausgegossen [4]), so muß darin die tiefere Bedeutung der Hingabe zum Opfer und des Vergießens des Opferblutes liegen [5]).

2) Dieser Grund wird gestützt durch das bei Opfern stets gebrauchte *ὑπέρ*, welches die Stellvertretung ausdrückt [6]).

3) Weil Christus einen neuen Bund in seinem, im Kelche enthaltenen Blute schließt, und dieser Bund hic et nunc perfekt wird, so muß auch das zugehörige Bundesopfer im hl. Abendmahle sich vollziehen.

4) Der Opfercharakter ist im Wortlaute angedeutet, besonders aber durch den Umstand nahe gelegt, „daß Christus dieses Sakrament unter zwei Gestalten und zwar so eingesetzt hat, daß

---

[1]) Vgl. Lichtenstein, a. a. O. S. 34, Pfleiderer, Urchristentum. Berlin 1887. S. 260.

[2]) Herrenmahl. S. 299.

[3]) Blaß, Grammatik. § 58, 4, § 61, 4.

[4]) Pölzl, a. a. O. S. 85, vgl. S. 107 Anm. 2.

[5]) Lichtenstein, a. a. O. S. 42 f., Watterich, Konsekrationsmoment. S. 9.

[6]) Vgl. S. 101 Anm. 2.

er unter der einen Gestalt seinen Leib, unter der andern sein Blut, sohin beide in forma sacrificii bietet, denn das ist ja gerade Opferform, Trennung des Blutes vom Leibe durch Vergießung" [1]).

Worin die Blutvergießung im Abendmahl besteht, wird uns durch den biblischen Text nicht gesagt. Die Exegese ist auch nicht imstande, aus den Worten der paulinischen Gruppe der Berichte darüber Andeutungen oder Aufschluß zu geben [2]). Die Thatsache des Blutvergießens im Abendmahl anzunehmen, gebietet der Text, die Art und Weise desselben zu ergründen, muß der spekulativen Dogmatik überlassen bleiben [3]).

Sowohl nach der Konsekration des eucharistischen Brotes, als nach der des Kelches fügt Paulus die wichtigen Worte hinzu: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (v. 25. *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).* Die Worte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* lassen in grammatikalischer Hinsicht eine zweifache Beziehung des *τοῦτο* zu.

Gewöhnlich wird der Satz gedeutet: das, was ihr mich thun sahet und sprechen hörtet, sollet ihr thun und sprechen, mit denselben Worten Brot und Wein verwandeln, und zwar zur Erinnerung an mich [4]). Von Jesus war v. 23 gesagt, daß er das Brot genommen, gesegnet, gebrochen und gesagt habe: „dies ist mein Leib, der für euch". Dies sollen also die Apostel wiederholen, die einzelnen Handlungen und Worte [5]). Beim Kelche sind freilich die einzelnen Akte nicht aufgezählt, aber doch in dem summarischen Berichte *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον* einbegriffen.

Andrerseits kann *τοῦτο* auch zurückweisen auf *σῶμα* und *αἷμα* (bzw. *ποτήριον*), sodaß das Verbum *ποιεῖν*, im Sinne vom lat. efficere gefaßt, besagen würde: diesen Leib (dieses Blut) be-

[1]) Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen Bundes. Regensburg 1870. S. 228, Hehn, a. a. O. S. 72 f. — S. überhaupt die umfassende Erörterung bei Fr. Renz, Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs. I. Freising 1901. S. 96 ff.

[2]) Inwieweit die petrinische Berichtsgruppe das Blutvergießen erklärt, s. im folgenden §.

[3]) Vgl. Oswald, Sakramentenlehre. I. S. 697, Thalhofer, a. a. O. S. 262, Gihr, a. a. O. S. 76 ff., Franzelin, l. c. p. 358 ss.

[4]) Corluy, l. c. II. p. 388: ‚Duo ergo Christus mandavit apostolis, alterum ut facerent quod ipse fecerat ac potestatem id faciendi electis successoribus transmitterent, alterum ut facerent quod ipsi fecerant ac idem faciendum omnes fideles docerent.'

[5]) *ποιεῖν* steht oft stellvertretend für irgend ein zu wiederholendes Zeitwort, vgl. Passow, Wörterbuch .II, 977, 2.

schaffet zu meinem Gedächtnis, — auch ihr sollt in Zukunft meinen Leib und mein Blut machen, d. h. Brot und Wein in meinen Leib und mein Blut verwandeln [1]. Diese Beziehung des *τοῦτο* deckt sich jedoch ziemlich mit der erstern. Denn wodurch konnten die Jünger in der Folgezeit den Leib Jesu „beschaffen“? Doch nur dadurch, daß sie dieselben Handlungen vornahmen und dieselben Worte sprachen, wie der Heiland [2].

Recht unwahrscheinlich und dem ganzen Wortlaut unangemessen ist es, wenn Bratke [3] *τοῦτο* in v. 25 auf *ποτήριον* und gemäß der grammatischen Figur der Attraktion auch auf *ἄρτος* zurückbeziehen will, sodaß der Sinn entstände: dieses (Brot, bzw. diesen Kelch) machet zu einem Erinnerungszeichen an mich. Wenn vielleicht auch das zweite *τοῦτο ποιεῖτε* in v. 25 eine solche Beziehung zuließe, so spricht doch dagegen *τοῦτο ποιεῖτε* in v. 24. Hier liegt kein Grund vor, *τοῦτο* auf *ἄρτος* zu beziehen, zumal *ἄρτος* in den Einsetzungsworten gar nicht genannt ist. Es legt sich von selbst nahe, es mit der ganzen Handlung oder mit *σῶμα* in Verbindung zu bringen.

Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν = zur Erinnerung an mich, damit ihr euch an mich erinnert [4]. *ἀνάμνησις* heißt hier nicht Erinnerungszeichen. Diesem Sinn entspricht eher das griech. *μνημόσυνον*, womit die LXX an den meisten Stellen (Ex. 12, 14; 13, 9, Deut. 16, 3 u. a.) das hebräische זִכָּרוֹן wiedergeben. Dieses letztere Wort kann sowohl die Erinnerung, das Andenken bedeuten (vgl. Jos. 4, 7 u. ö.; זֵכֶר Num. 17, 5), als auch das Zeichen der Er-

---

[1] Dies würde die Lehre von der realen Gegenwart und der Transsubstantiation bestätigen. Das gesteht auch Bratke im Theol. Litt.-Bl. 1896. S. 297 ff. ein: „Gegen die Grammatik verstößt schwerlich die katholische Auffassung der Worte Jesu bei Paulus.“

[2] Sehr präcis sagt der Catechismus romanus (p. II. qu. 18): ‚Nam quod Dominus faciendum praecepit, non solum ad id, quod egerat, sed etiam ad ea, quae dixerat, referri debet.‘

[3] a. a. O.

[4] Die Richtigkeit der Deutung von *εἰς τὴν ἀνάμνησιν* in dem Sinne, daß die Handlung den das Mahl Wiederholenden zur *ἀνάμνησις* an Jesus dienen soll, zeigt auch v. 26. — v. Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 199, will in *(τοῦτο ποιεῖτε) εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nur die Bedeutung der Handlung ausgedrückt finden und beruft sich auf den ähnlichen Gebrauch von *εἰς* in Mt 26, 13. Jedoch steht Mt 26, 13 *εἰς μνημόσυνον*: die That dieses Weibes wird für alle Zeiten als ein Denkmal *(μνημόσυνον)* ihrer Liebe verkündet werden.

innerung (Ex. 13, 9 [1]); Jes. 57, 8). *μνημόσυνον* als Erinnerungszeichen kommt auch oft als Übersetzung von אַזְכָּרָה = Erinnerungsopfer vor (Lev. 2, 2. 16; 5, 12 u. a.) [2]). *ἀνάμνησις* ist aber die Erinnerung als solche.

Die Jünger sollen die von Jesus vorgenommene eucharistische Verwandlung wiederholen, damit sie sich stets denjenigen und dessen Werk ins Gedächtnis zurückrufen, der zuerst das hl. Abendmahl feierte. Wenn diese Feier aber, die Jesus begangen hatte, in Zukunft wiederholt werden sollte, durfte sie nicht bloß einen symbolischen Charakter, sondern muß den Genuß des realen Leibes und Blutes Jesu zum Gegenstande haben. „Denn der Begriff *ἀνάμνησις* dessen, was die Symbole vorstellen, führt nur dann zum symbolischen Charakter der Feier, wenn auch die Einsetzungsfeier nur einen symbolischen Charakter hätte. Zwingt aber bei dieser der Wortlaut und der Zusammenhang mit dem Pascha der Juden zur Annahme eines sakramentalen Opfercharakters, so muß auch die Erinnerungsfeier denselben Charakter besitzen, wenn sie auch selbstverständlich ihre Beziehung nur zum Kreuzesopfer haben kann [3]). Wollte Jesus seinen Jüngern durch die Abendmahlsfeier nur bildlich seinen bevorstehenden Kreuzestod vor Augen führen, ihnen dessen Heilsbedeutung erklären, so konnte es nicht in seinem Willen liegen, die Wiederholung eines derartigen Aktes von seinen Aposteln zu fordern [4]).

---

[1]) Das Passah ist eingesetzt zum signum et monumentum (Ex. 13, 9) der Befreiung aus Aegypten.

[2]) Watterich, Passah des neuen Bundes. Baden-Baden 1889. S. 104, ders., Konsekrationsmoment. S. 2 Anm 6, übersetzt und deutet den Satz: *τοῦτο ποιεῖτε κτλ*: „dies thut zu meinem Mahnopfer, zu meiner Askarah". Wie gezeigt, hat אַזְכָּרָה für gewöhnlich den Sinn: Erinnerungszeichen und ist nicht das dem griechischen *ἀνάμνησις* entsprechende Wort. Außerdem ist die hl. Eucharistie nicht lediglich als eine Erinnerung, sondern zugleich als Erneuerung des Kreuzesopfers aufzufassen. Dafür spricht hauptsächlich der Zusatz bei Paulus: *ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε, . . . τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε* I. Cor. 11, 26. Dieser Satz besagt nicht bloß „eine Verkündigung des geopferten Herrn, nämlich des gegenwärtigen", sondern es steht das hl. Abendmahl auch in nicht wegzudeutender Beziehung zum Kreuzestode Christi, was durch den Zusatz: *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* noch mehr einleuchtet. Vgl. hierzu und gegen Watterich Schanz im Katholik. 1896. II. S. 4 ff., Nösgen im Theol. Litt.-Bl. 1898. Nr. 49.

[3]) Schanz, Kommentar zu Luk. S. 506.

[4]) Schultzen, a. a. O. S. 31.

Mit dem Auftrag zur Wiederholung gab der Heiland den Jüngern notwendigerweise auch das Recht und die Macht, dasselbe Opfer, welches er dargebracht, vollziehen zu können. Gerade deshalb aber sollen sie es wiederholen, um diese erhabenen Gaben des Leibes und Blutes Jesu auch andern mitzuteilen. Alle, die Jesu Jünger werden und in den neuen Bund eintreten, sollen auch teilnehmen an dem Opfermahle, das der Herr zuerst seinen Aposteln bereitet hat. Nicht nur einmal wollte der Heiland sich zur Speise geben, sondern so oft die heiligen Geheimnisse wiederholt werden, wird auch er sich seinen Anhängern unter den Gestalten von Brot und Wein zur geistlichen Nahrung geben (vgl. ὁσάκις ἂν πίνητε v. 25). Daher hebt Paulus zweimal, nach einer jeden Konsekration, das bedeutungsvolle Wort des Herrn hervor und schärft dadurch den Korinthern ein: Jesus hat seinen Jüngern das hl. Mahl zu wiederholen befohlen, und es ist bis auf den heutigen Tag wiederholt worden. Auch eure Feier ist eine ἀνάμνησις, eine Erneuerung des Mahles in der Nacht, da Jesus verraten ward, in dem der Herr sich selbst zum Genusse giebt. Wie unziemlich ist also das Verhalten derjenigen, welche durch Lieblosigkeit das hl. Mahl profanieren.

Zu τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν finden wir in I. Cor. 11, 26 eine mit γάρ eingeleitete Begründung und weitere Erklärung. Ist dieses Wort von Jesus selbst gesprochen, oder rührt es von Paulus her? In der Fassung, die das Wort in I. Cor. 11, 26 hat (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου — ἔλθῃ), scheint es nicht vom Herrn stammen zu können. Man nimmt daher fast allgemein an, daß v. 26 ein von Paulus gemachter Zusatz ist, welcher das Vorhergehende erklären und zum Folgenden überleiten soll, und faßt demnach καταγγέλλετε nicht als Imperativ, sondern als erläuternden Indikativ [1]. Die Synoptiker berichten uns nichts von einem derartigen Worte des Heilandes; dadurch allein ist jedoch die Ursprünglichkeit des Wortes nicht ausgeschlossen. Resch [2] hält I. Cor. 11, 26 für das ursprüngliche Schlußwort des Abendmahls und rechnet es zu den „Agrapha". Auch durch die Liturgien wird diese Ansicht vielleicht gestützt [3].

---

[1] So Maier, Bisping, Cornely — Heinrici, Godet, Schnedermann, R. Schaefer, Hehn u. a. Wäre es Imperativ, müßte statt γάρ etwa οὖν oder ὥστε stehen.

[2] Agrapha. „Texte und Unters." V, 4. S. 105 f., S. 178 f., ders., Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 655 f. Gegen Resch vgl. Ropes, Sprüche Jesu. „Texte und Untersuchungen." XIV, 2. Leipzig 1896. S. 97.

[3] Vgl. Swainson, The Greek Liturgies. Cambridge 1884. p. 50 f.: in der

Jedoch ist wahrscheinlicher, daß Paulus diese Beziehung des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer, in dem der κύριος sich selbst, seinen Leib und sein Blut, für die Menschen aus übergroßer Liebe dahingab, als besonders wirksames Moment den Abendmahlsworten hinzufügte, wie ja die scharfe Betonung des für das Heil der Menschheit überaus bedeutungsvollen Kreuzestodes Christi dem bekannten Charakter der paulinischen Predigt entspricht. Auch deshalb möchten wir I. Cor. 11, 26 nicht für einen Ausspruch Christi halten, weil er den Aposteln, die sich kaum mit dem Gedanken an den bevorstehenden Tod Jesu vertraut machen konnten und sicherlich nicht in jenem Augenblick den innigen Zusammenhang zwischen Abendmahl und Kreuzesopfer verstanden, dunkel geblieben wäre. Nach der Herabkunft des hl. Geistes, der sie alle Wahrheit lehrte, wird ihnen der tiefere Grund der Wiederholung des letzten Abendmahles klar geworden sein. In der hl. Eucharistie konnten sie die ἀνάμνησις an Christus und sein Kreuzesopfer feiern, weil darin stets von neuem der Leib und das Blut Jesu geopfert wurde, wenn auch unter den Gestalten von Brot und Wein, und so das Opfer auf Golgatha in unblutiger Weise dargestellt wurde, dessen Früchte den Gläubigen im eucharistischen Opfer zugewendet wurden.[1]) Diesem Gedanken gaben vielleicht die Apostel bei der Wiederholung des letzten Abendmahles Ausdruck; er wurde von Paulus den Korinthern gegenüber verwertet und fand Aufnahme in den Liturgien. Außerdem konnte Paulus durch v. 26 das ὁσάκις v. 25 wieder aufnehmen und den Begriff der ἀνάμνησις näher erklären. Diese Feier des Gedächtnisses des Herrn, dieses sacrificium commemorativum, soll ein iuge sacrificium sein; es soll fortdauern durch alle Zeiten bis zur glorreichen Wiederkunft des Herrn (ἄχρις οὗ ἔλθῃ), wann der Menschensohn die Früchte seiner Erlösung einernten wird.

Den in I. Cor. nach jeder Konsekration wiederholten Auftrag τοῦτο ποιεῖτε κτλ berichtet Lc nur nach der ersten. Naturgemäß gehört er aber zur ganzen Feier. Vielleicht hat Lc mit Rücksicht auf den gleichen Schluß bei Mt-Mc die Worte bei der zweiten Konsekration weggelassen. Er setzte den Wiederholungs-

---

alexandrinischen Liturgie als Wort des Herrn; Swainson, a. a. O. p. 272 f.: in der „Liturgie des hl. Jacobus" in derselben Form, wie I. Cor., jedoch erweitert; andere Belege s. bei Resch, a. a. O.

[1]) Vgl. über das Verhältnis der hl. Eucharistie zum Kreuzesopfer Gihr, a. a. O. S. 106 ff., Franzelin, l. c. p. 383 ss., Corluy, l. c. p. 288, Hehn, a. a. O. S. 115 ff.

befehl in die Mitte zwischen beiden Konsekrationen, als zu beiden gehörig, zumal beim zweiten Teile, wo vom Bundesblut die Rede ist, ein solcher Befehl nicht unbedingt notwendig war[1]; denn es liegt in der Idee des neuen Bundes, der für alle Menschen, nicht bloß für das ausgewählte Volk bestimmt ist, dessen Eintritt an bestimmte, sittliche Forderungen, nicht an die Abstammung von Abraham geknüpft ist, daß das Bundesopfer, um für die einzelnen Menschen die Wirkungen des Bundes zu realisieren, öfter wiederholt werden muß[2].

Die beiden Berichte des Paulus und Lukas haben, wie wir gesehen, neben einem fast wörtlich übereinstimmenden Text auch ganz denselben Sinn, den wir bei Lc nur in etwas ausführlicherer Form dargestellt finden. Beide heben im Abendmahl besonders die Stiftung des neuen Bundes in Jesu Blut hervor, bei Lc wird die Realisierung des Bundes durch ein Opfer, welches sich im Abendmahl selbst vollzieht, noch eigens betont.

Die beiden Berichten zu Grunde liegende Form der Einsetzungsworte ist etwa folgende:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

---

§ 8. Der petrinische Abendmahlsbericht.

Ohne jede äußere, besondere Veranlassung, wie wir sie bei Paulus gesehen haben, berichten die beiden ersten Evangelisten im Verlaufe ihrer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu auch die Einsetzung des letzten Abendmahles, und es liegt deshalb bei ihnen kein Grund zu einer Änderung des geschichtlichen Herganges oder der Worte Jesu vor. Mc erzählt in der kürzesten Form; finden wir es doch häufiger, daß Mc das ihm zu Gebote stehende Material nicht vollständig zur Darstellung bringt (vgl. die summarischen Überblicke in seinem Evangelium 1, 14. 15. 21. 22. 39; 4, 34. 35; 6, 56 und besonders die Art und Weise, wie Mc über den Vorläufer Johannes berichtet 1, 9. 13. 14)[3].

---

[1] Ähnlich Lichtenstein, a. a. O. S. 18.

[2] Vgl. übrigens ausführlicher hierüber § 8 und § 10.

[3] Schaefer, Al., Einleitung in d. N. T. S. 222. Zahn, Einleitung. II. S. 322 ff., Belser, Einleitung in das Neue Test. Freiburg 1901. S. 238 ff.

Die Zusätze bei Mt sind nicht von so wesentlicher Bedeutung, daß wir eine verschiedene Quelle der Berichte bei Mt und Mc anzunehmen haben; daher behandeln wir beide Relationen zusammen.

Mt λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
Mc λάβετε , τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Abgesehen von dem durch φάγετε von Mt erweiterten λάβετε (Mc) stimmen die Worte vollständig überein. λάβετε ist eine Aufforderung zum Genusse der dargereichten (ἔδωκεν) Speise. Die Jünger waren zwar durch die Rede Joh. 6 schon auf ein „Essen des Leibes und Trinken des Blutes" Jesu vorbereitet; aber damals klangen auch ihnen diese Worte „hart". Beim letzten Abendmahl war darum eine ausdrückliche Aufforderung zum Genusse ganz gerechtfertigt. Jesus legte ihnen entweder die gebrochenen Stücke auf einer Schüssel vor [1]), aus welcher jeder einen Teil nehmen sollte, oder das Geben geschah in der Form der üblichen Darreichung (Joh. 13, 20) [2]), wobei der Herr die Jünger aufforderte, es mit den Händen anzunehmen [3]). Da die heiligen Schriftsteller häufig, wenn sie sagen wollen, daß jemand von einer Sache Gebrauch gemacht habe, vorher erwähnen, daß er sie in die Hand genommen (Mt 14, 19, Mc 6, 41, Lc 9, 16, Mt 13, 31, Lc 13, 19. 21 u. ö.) [4]), so ist der Zusatz φάγετε bei Mt sinngemäß und natürlich. Nicht das „Nehmen in die Hände", das „Annehmen" ist die Hauptsache, sondern das „in sich Aufnehmen" durch den Genuß. Darum kann vielleicht dem einfachen λάβετε bei Mc die tiefere Bedeutung zugeschrieben werden, daß die Jünger die dargereichte Speise, Jesu Leib, in sich aufnehmen sollen. Alle Worte Jesu beim letzten Abendmahl, der

[1]) Schanz, Komment. zu Matth. S. 513, Nebe, Leidensgeschichte Jesu. I. S. 172.

[2]) Nösgen, Evangelien nach Mt, Mc, Lc. S. 185.

[3]) Hehn, a. a. O. S. 76: λάβετε, resp. λάβετε, φάγετε „begleitet ganz naturgemäß die Handlung des Darreichens, der es eine gewisse Feierlichkeit verleiht"; Corluy, l. c. II, p. 382: λάβετε = accipite manibus; Maldonat. zu Mt 26, 26: die Jünger sollen den Leib des Herrn in ihre Hände nehmen; diese Erklärung stützt sich auf die Sitte der Juden und auf den Umstand, daß es in den ersten christlichen Zeiten gebräuchlich war, die hl. Eucharistie in den Händen zu empfangen. Vgl. F. X. v. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897. S. 293 - 308 über den „Kommunionritus" in der ältesten Zeit.

[4]) Wilke-Loch, Lexicon graeco-latin. in Nov. Test. Ratisbonae 1858. p. 474.

Stiftung des neuen Bundes, sind als wichtig und bedeutungsvoll anzusehen. Durch λάβετε will Jesus den Aposteln sagen, daß auch sie ihrerseits etwas thun müssen, um an den Früchten, an den Segnungen dieses Bundes teilzunehmen [1]): sie sollen das, was der Herr ihnen darreicht, in sich aufnehmen. Durch φάγετε giebt er ihnen die Art und Weise des Nehmens, der Anteilnahme kund. Wenn es den Jüngern auch unglaublich scheinen mag, es ist doch Wahrheit: der Herr befiehlt ihnen, seinen eigenen Leib als Speise zu genießen. Die Gabe Jesu ist nicht ein bloßes Symbol, um eine Lehre darzustellen, sondern etwas Reales, was genossen wird [2]).

Mt πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	Mc καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Beim Kelche hat nur Mt die Aufforderung des Herrn πίετε κτλ, während bei Mc das Trinken als vollendete Thatsache hingestellt wird. Für die Ursprünglichkeit der von Mt überlieferten Aufforderung sprechen mehrere Gründe:

1. Die Analogie zu λάβετε, resp. λάβετε, φάγετε. Das Essen des Leibes Jesu, von ihm ausdrücklich befohlen, fordert ein ähnliches Wort beim Trinken des Blutes [3]).

2. Bei Mc steht der Satz ἔπιον κτλ offenbar an unrichtiger Stelle, denn die Erklärung: dies ist mein Blut, folgte nicht dem geschehenen Genusse nach (so de Wette), da Jesus wie beim Brote eine Erklärung und Begründung für das Trinken geben mußte.

3. Der ganze Bericht, bei Mc sowohl als bei Mt, betont die Einsetzungsscene vor allem als ein Opfermahl, daher die ausdrückliche Hervorhebung des ἔδωκεν mit der Aufforderung λάβετε, ἔδωκεν beim Kelche, dem sich symmetrisch ein πίετε anschließen muß [4]).

---

[1]) Holtzmann, Neutestamentliche Theologie. I. S. 297: „Wenn in der Sinaiscene die Besprengung mit Blut und das Essen des Opferfleisches die subjektive Anteilnahme am Bundesschlusse symbolisierte (— nicht allein, sondern vor allem bewirkte —), so wird auch das Verständnis für die Aufforderung zum Genusse in der gleichen Richtung zu suchen sein."

[2]) Schultzen, a. a. O. S. 42.

[3]) Spitta, Urchristentum. I. S. 278.

[4]) Die Entstehung der Differenz läßt sich vielleicht dadurch erklären,

Aus diesen Gründen glauben wir der Aufforderung *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* bei Mt. den Vorzug der Ursprünglichkeit vor dem marcinischen *ἔπιον κτλ* geben zu müssen [1]). Diese Aufforderung besagt nicht bloß: laßt den Kelch bei euch herumgehen [2]), sondern steht in innigem Zusammenhang mit dem Folgenden, das den Befehl zu trinken erklärt und motiviert. Weil das, was Jesus den Jüngern darreicht, das Blut Christi ist, das den neuen Bund vermittelt, darum müssen sie, wenn sie der Segnungen des Blutes Jesu, das er am Kreuze vergoß, um die Sünden der Menschen zu tilgen, und der Vorzüge des neuen Bundes teilhaft werden wollen, diesen Kelch trinken [3]).

Der Aufforderung beim Brote entsprechend, sagt der Herr nicht bloß *πίετε ἐξ αὐτοῦ*, sondern fügt noch besonders hinzu *πάντες*. Dieses eine Wort hat mannigfache Erklärungen gefunden [4]).

Der Praxis der katholischen Kirche gegenüber, den Laien nur die Brotsgestalt bei der Kommunion zu reichen, betonten die Hussiten und nach ihnen die Protestanten das Wort *πάντες* derart, als ob Christus bei der Spendung des Kelches speziell des-

---

daß Mc den hebr. oder aram. Mt benutzt oder daß beide dieselbe Quelle benutzt, aber in verschiedener Weise verstanden haben. *πίετε* und *ἔπιον* entsprechen dem hebr. oder aram. שְׁתוּ, das 2. plur. imperat. und 3. plur. perf. sein kann. Wenn es überhaupt wahrscheinlich ist, daß Mc eine aram. Quelle benutzt hat, kann er an dieser Stelle aus Versehen das imperativische שְׁתוּ des Mt als perfect. aufgefaßt oder es absichtlich als solches übersetzt haben, um der ganzen Scene einen mehr fortschreitenden, erzählenden Charakter zu geben.

[1]) Das marcinische *ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* halten für ursprünglich und *πίετε* bei Mt für eine Korrektur Schultzen, a. a. O. S. 47, Hoffmann, Abendmahlsgedanken. S. 114 Anm (weil sonst Mt *ἐκ τούτου* hätte schreiben müssen; jedoch ist dies nicht betont und darum *ἐξ αὐτοῦ* ganz am Platze), Roehrich, La composition des Évangiles. p. 259, P. Wernle, Die synoptische Frage. S. 144 (*πίετε* Umbildung in ein Herrenwort „zum Zwecke der Vereinfachung des Referats").

Wie immer sich aber die Abhängigkeit der beiden ersten Evangelisten verhalten möge, läßt sich dieser Unterschied zwischen Mt und Mc (*πίετε* und *ἔπιον*) nicht als Argument für die Ursprünglichkeit eines der beiden Berichte oder gar Evangelien verwerten. Vgl. Lichtenstein, a. a. O. S. 9.

[2]) Oswald, Sakramentenlehre I. S. 627, betont *πάντες* auf Kosten des *πίετε* und verflacht dadurch den ganzen Satz.

[3]) B. Weiß in Meyer's Komment. z. N. T. Matthäusevang. 8. A. S. 485 f.

[4]) Vgl. Langen, Letzte Lebenstage Jesu. S. 183 ff.

halb hinzugefügt habe, um, wie Buxtorf[1]) sagt, die spätere Kelchentziehung der katholischen Kirche bei der Einsetzung des Geheimnisses selbst für ewige Zeiten als ein Unrecht zu bezeichnen[2]).

Ebenso gekünstelt ist die Ansicht, welche Cornelius a Lap.[3]) äußert, daß die erste Gestalt nach Christi Willen für alle Christen ohne Ausnahme bestimmt war, die zweite aber nur für den die Liturgie vollziehenden Priester, und daß sich demnach *πάντες* auf die beim letzten Abendmahl Anwesenden und ihre Nachfolger im Amte beziehe.

Andere[4]) sehen in *πάντες* eine Bemerkung von rein praktischer Bedeutung, als ob „Christus habe sagen wollen, es sollten alle den Kelch unter sich verteilen, damit es nicht notwendig werde, noch über einen zweiten denselben Segen zu sprechen". Sie begründen ihre Ansicht mit der Sitte der Juden beim Passahmahle, wonach im Anfang des Mahles jeder Teilnehmer einen Becher für sich hatte, also niemand wissen konnte, ob der von Jesus konsekrierte Kelch für einen oder alle bestimmt war. Da man ferner den „Segensbecher" so unter die Anwesenden verteilte, daß man ihn die Runde machen ließ, und so oft er geleert war, wieder von neuem füllte, so mußte, wie man meint, Jesus bei dem eucharistischen Becher ausdrücklich sagen, daß alle sich in den Inhalt desselben teilen sollten; dafür spreche auch Lc 22, 17: *διαμερίσατε ἑαυτοῖς,* da hierunter der von Lc zweimal erwähnte Abendmahlskelch verstanden sei. Aber diese Erklärung wird dem Zusammenhange wenig gerecht[5]), außerdem liegt der Nachdruck nicht auf *ἐξ αὐτοῦ,* wofür sonst wohl *ἐκ τούτου* stehen würde. Darum befürwortet Langen[6]) mehr folgende Interpretation des *πάντες*: Jesus habe den fünften Passahbecher zum eucharistischen gemacht, und weil niemand aus demselben zu trinken verpflichtet war, so sei die Bemerkung nicht überflüssig gewesen, daß alle daraus trinken sollten, was auch durch Lc 22, 17 *διαμερίσατε ἑαυτοῖς* ausgedrückt sei. Diese Ansicht steht und fällt

---

[1]) Dissertatio de coena Domini. p. 323, bei Langen, a. a. O.

[2]) Vgl. hierüber Nebe, a. a. O. S. 186 f.

[3]) Comment. ad Mt 26, 27.

[4]) So Maldonat, Bisping, Schanz, Pölzl, Knabenbauer in den Kommentaren zu Mt 26, 27. Vgl. Perrone, Prael. theol. XVIII. § 198: ut intelligerent apostoli, non totum calicem, sed partem tantum ab unoquoque esse hauriendam.

[5]) Langen, a. a. O. S. 186.

[6]) a. a. O.

aber mit der Voraussetzung, daß der fünfte Passahbecher der eucharistische Kelch ist [1]).

In den Worten *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* ruht der Nachdruck nicht auf *πάντες* allein, sondern vor allem ist der Gedanke des Trinkens betont. Entsprechend dem *λάβετε, φάγετε,* sagt der Herr auch beim Kelche seinen Jüngern ausdrücklich, daß sie seine Gabe genießen sollen; denn das, was er ihnen darreicht, ist sein Blut, das Blut des neuen Bundes. Wenn sie an den Segnungen des Bundes teil haben wollen, müssen sie auch das den Bund vermittelnde Blut des Gottmenschen genießen. Da nun aber der Herr gekommen ist, um allen Menschen das Heil zu bringen, da sein Bund die ganze Menschheit umfassen soll, so müssen auch alle, die seine Jünger und Mitglieder des Bundes sein wollen, sein Blut trinken [2]); daher das hervorgehobene *πάντες*. Vielleicht will der Herr durch *πάντες* außerdem darauf hinweisen, daß alle trinken sollen, daß er aber aus diesem Kelche nicht trinken werde [3]).

τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Wenn wir schon bei Paulus durch die Bezeichnung des Bundes als eines neuen auf Ex. 24 geführt werden, so geschieht dies noch mehr im petrinischen Bericht, in welchem Jesus selbst den Worten nach auf die erste Bundesschließung anspielt, vergl. Ex. 24, 8: הִנֵּה דַם־הַבְּרִית Gerade durch Anwendung derselben Worte konnte Jesus seine Jünger als Mitglieder des israelitischen Bundesvolkes am besten aufmerksam machen auf den wichtigen Augenblick, in dem auch er seinerseits einen Bund stiftet. Sein Bund unterscheidet sich aber von dem am Horeb geschlossenen durch das den Bund vermittelnde Opferblut. Es ist sein eigenes Blut. Darum ist auch sein Bund nicht bloß eine Erneuerung oder Fortsetzung des alten, sondern es ist ein neuer, der im

---

[1]) Vgl. § 17 dieser Abhandlung, wo bewiesen wird, daß in Lc 22, 17. 18 der dritte Passahbecher, der „Segensbecher", gemeint ist (vgl. auch § 6), und daß Jesus den vierten Passahbecher als eucharistischen konsekriert hat.

[2]) Darum betont auch Origenes (in Euc. hom. 38) so sehr die Pflicht, die hl. Eucharistie zu empfangen: „Wenn wir das Brot des Lebens nicht genießen, wenn wir das Fleisch Christi nicht essen und sein Blut nicht trinken, wenn wir das Mahl unsers Erlösers verachten, sollen wir wissen, daß Gott nicht nur gütig, sondern auch streng ist". Vgl. auch Joh. 6, 53, dazu Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie. S. 34 f.

[3]) Vgl. Roehrich, l. c. p. 259.

Blute des Messias gestiftet wird. Der Bundesstifter ist am Sinai und im Abendmahlssaal derselbe, nur der Inhalt des Bundesopfers ist verschieden, dort das Blut des Opfertieres, hier das Blut des Opferlammes *κατ' ἐξοχήν*, des Gottmenschen Jesu Christi. Die Art und Weise der Stiftung, die Ratificierung des Bundes geschieht auch nach Mt-Mc durch Vergießung des Opferblutes (*τὸ ὑπὲρ* (*περὶ*) *πολλῶν ἐκχυννόμενον*).

Alle sind eingeladen, in den Bund mit Jesus einzutreten und sein Bundesblut zu trinken (*πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*), aber nicht alle folgen dem Rufe; daher kommt auch nicht allen das vergossene Blut zu gute, sondern nur vielen (*ὑπὲρ πολλῶν*): wer außerhalb des Bundes steht, kann keinen Anteil an seinen Segnungen haben. Beim alttestamentlichen Opfer bekannte der Mensch Gott gegenüber seine Unterwürfigkeit und zugleich sein Schuldbewußtsein, weshalb er dem Opfertiere seine Sünden durch die Handauflegung gleichsam aufbürdete und durch die Tötung desselben seine Schuld vernichten und sühnen wollte. Im neuen Bunde hat der Messias selbst sich dazu herabgelassen, als Opferlamm die Sünden der Welt auf sich zu nehmen und anstatt der schuldigen Menschheit dem himmlischen Vater sein Leben darzubringen, für sie sein Blut zu vergießen; darum das kraftvolle *ὑπέρ*, das beim Opfer im Sinne von *ἀντί* gebraucht wird [1]). Mt hat anstatt *ὑπέρ* die Präposition *περί*. Jedoch werden häufig in den Evangelien an Parallelstellen sinnverwandte Präpositionen für einander gesetzt: so steht z. B. bei *εὔχεσθαι, εὐχαριστεῖν περί* oder *ὑπέρ τινος* (Rom. 10, 1; II. Cor. 1, 11; Eph. 6, 18; Col. 1, 3. 9; I. Cor. 1, 4; Eph. 1, 16), und besonders: leiden oder sterben *περί* oder *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* (jenes drückt mehr „wegen", dieses „für, anstatt" der Sünden, resp. der sündigen Menschheit aus, vgl. I. Cor. 15, 3; I. Petr. 3, 18). Gal. 1, 4 schwanken sogar die besten Codices zwischen *ὑπέρ* und *περί*, weil eben die Abschreiber wegen der fast synonymen Bedeutung beider diese Präpositionen häufig verwechselten [2]).

---

[1]) Vgl. E. Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus. Gütersloh 1893. S. 79 Anm. 2.

[2]) Vgl. Winer, Grammatik. 7. A. S. 384, Schaefer, Herrenmahl. S. 300, B. Weiß, Matthäusevang. S. 446, Hehn. a. a. O. S. 76, Blaß, Grammatik des neutestl. Griech. S. 131: *περί* steht „geradezu statt *ὑπέρ* z. B. **Mt 26, 28**". Hadorn, Die Entstehung des Markusevang. Gütersloh 1898. S. 136: *περὶ πολλῶν*

Mt allein fügt noch hinzu: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Wohl mit Rücksicht auf den alttestamentlichen Opferkultus, durch den die Vergebung der Sünden versinnbildet wurde, hebt der Evangelist hier die Bedeutung des Opfers des neuen Bundes hervor, da es in Kraft des Kreuzesopfers Christi, der als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mt 20, 28, Mc 10, 45 [1])) gestorben ist, nicht nur die durch Sühneleistung für die Sünden erworbene Versöhnung der Menschen mit Gott versinnbildet und bewirkt, sondern als innigste Lebensgemeinschaft mit Christus durch den Genuß seines Leibes und Blutes zugleich ein „Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit" ist [2]). Daher bezeichnet der Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* „vollkommen korrekt den Zweck des Blutvergießens bei der Bundesstiftung, weil nur der durch die Sündenvergebung auf Grund des Opferblutes von seiner Schuld befreite Mensch in den Bund mit Gott treten kann" [3]).

Einige Kritiker [4]) glauben dagegen die Worte als spätere Erläuterung und als einen Jesu fremden Gedanken ansehen zu müs-

---

des Mt, welches einfach aussagt, auf wen sich die Leistung Christi beziehe, ersetzt er (Mc) durch das paulinische *ὑπέρ*, welches den Wert und Erfolg dieser Leistung ausdrückt". Cod. D hat übrigens auch bei Mt *ὑπέρ*, wohl in Nachbildung der übrigen Berichte.

[1]) Vgl. zu *λύτρον* = Lösegeld, Kaufpreis Lütgert, Das Reich Gottes. Gütersloh 1895. S. 141 ff., Rose in Rev. bibl. IX. No. 4. 1900. p. 508 f.: *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* = stellvertretend für die vielen, welche thatsächlich die volle Frucht der Erlösung im Himmel erlangen. Gihr, Das hl. Meßopfer. 6. A. S. 35 Anm. 1. — J. Weiß, Die Predigt Jesu v. Reiche Gottes. 2. A. S. 199 f., will gegen Holtzmann, Neutestl. Theol. I. S. 292, diese Worte nicht als Ausspruch Jesu gelten lassen.

[2]) Vgl. Corluy, l. c. II. p. 387.

[3]) B. Weiß, a. a. O. S. 446, vgl. ders., Leben Jesu. II. S. 516 Anm. „Der Zusatz trifft nur die volle Meinung Jesu". So auch Clemen, in Hefte zur Christl. Welt. Nr. 37. Leipzig 1898. S. 20. 27, der die Worte aber nicht auf Jesus zurückführt; dagegen Schmiedel in Protest. Monatshefte. III, 4. 1899. S. 138 f. Über W. Brandt's Ansicht, daß in den Worten *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nur eine Bitte Jesu an Gott, den Sündern um seines Todes willen Verzeihung zu gewähren, enthalten sei, und J. Weiß' Meinung: „Sühnopfer für das verlorene jüdische Volk", vgl. Schultzen, a. a. O. S. 46.

[4]) Spitta, Urchristentum. I. S. 306, Haupt, a. a. O. S. 23, Jülicher, a. a. O. S. 241, Graefe, a. a. O. S. 126, Titius, a. a. O. S. 151, Eichhorn in Hefte z. Christl. Welt. Nr. 36. 1898. S. 17, Holtzmann, Neutestl. Theol. I. S. 300: *εἰς ἀφ. ἁμαρτ.* „ein nach Jerem. 31, 33. 34, Hebr. 9, 22 zu verstehender Zusatz aus Mc 1, 4, wo die drei Worte dafür in der Mt-Parallele fehlen." Gegen Spitta insbesondere vgl. Schultzen, a. a. O. S. 92, ausführlicher Hoffmann, a. a. O. S. 77—85, Lichtenstein, a. a. O. S. 43 ff.

sen, da einerseits die übrigen Referenten ihn nicht haben, andrerseits ohne diese Worte „der Glaube, welcher ohne zu sehen und zu erkennen nur das Daß der Heilsbedeutung des Todes Jesu ergreift, viel lebendiger hervortritt“ [1]). Letzterem Einwand gegenüber ist zu bemerken: wenn der Gedanke bei Jesus darin bestanden hat, daß die Seinen von seinem Tode Gewinn haben sollen, dann charakterisiert der Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν eben nur den Gewinn, nämlich die Vergebung der Sünden, des Näheren. [2])

Bei Mc finden wir nur die Heilsbedeutung des Opferblutes Christi ausgesprochen, aber ohne nähere Angabe der Wirkungen, die schon im Begriff des Bundesblutes enthalten liegen. Der Bund, welchen der Ewige seinem Volke Israel verspricht, beruht auf der Versöhnung Israels mit Gott durch Vergebung der Sünden (Ps. 13, 8, Mich. 7, 18). Auch der neue Bund wird ratificiert durch ein dem Ewigen dargebrachtes Opfer (Hebr. 9, 22), bei dem das Blut Christi ὑπὲρ (= ἀντὶ) πολλῶν, d. i. zu gunsten und anstatt vieler, als Lösegeld für die Sünden vieler vergossen wird. In Anbetracht der Erhabenheit des eucharistischen Opfers vor den jüdischen und des klaren Ausspruches bei Mt, dem Mc allgemein zustimmt, müssen wir dem Bundesopfer des neuen Testamentes auch den Charakter als Sühnopfer in der Darstellung der beiden ersten Evangelisten beilegen [3]).

Es ist nun nicht nötig, mit Schaefer [4]) anzunehmen, daß das Auslassen der Worte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bei Mc auf seine Gewährsmänner zurückzuführen sei. Wie Mc überhaupt in seinem Berichte allem Anschein nach gekürzt hat, konnte er auch hier die Worte, welche nur eine nähere Erklärung geben, und welche wegen ihrer tiefen Bedeutung und großen Wichtigkeit wohl allgemein bekannt waren, übergehen. Mt dagegen wollte seinen judenchristlichen Lesern auch durch diese Worte die Erfüllung des alten Testamentes im neuen zeigen, der vorgebildeten Sündenvergebung in den Opfern des A. B. die wirkliche Versöhnung mit Gott im Opfer des N. B. gegenüberstellen. Weil also Mc diesen Zusatz ohne Störung des Sinnes auslassen [5]), Mt ihn aber

---

[1]) So Haupt, a. a. O.

[2]) Schaefer, Herrenmahl. S. 301 f.

[3]) Über den Sühnecharakter der hl. Eucharistie als Opfer vgl. Schanz, Sakramentenlehre Freiburg 1893. S. 484 ff., Franzelin, De Eucharistia. p. 363 ss., Gihr, Meßopfer. S. 136 ff.

[4]) Herrenmahl. S. 302.

[5]) „Der Theologe Markus streicht diese Worte, die ja die göttliche Gnade nur negativ beschreiben, und begnügt sich mit der positiven Aussage

sehr gut verwerten konnte, so läßt sich aus den Berichten der beiden ersten Evangelisten nicht sicher über die Ursprünglichkeit der Worte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν urteilen. Jedenfalls liegt es nahe, den Zusatz für ursprünglich zu halten, weil ein hl. Schriftsteller eher ein Wort des Herrn auslassen wird, als daß er ihm ein solches in den Mund legt [1]; mag man nun die Worte für authentisch halten oder nicht, der Gedanke, der ihnen zu grunde liegt, ist auch in den übrigen Worten schon enthalten und durchaus nicht Jesu fremd.

In der Form stimmen die beiden Berichte der petrinischen Gruppe fast vollständig überein.

In der Bedeutung des Abendmahls finden wir bei Mt-Mc neben Bund, Bundesopfer noch besonders hervorgehoben das Moment des Sühnopfers. Wenn auch durch das Kreuzesopfer Genugthuung und Sühne für die Sünden der ganzen Menschheit durch den dargebrachten Lösepreis (λύτρον) geleistet ist, so sind deshalb noch nicht den einzelnen Menschen die Sünden vergeben. Dazu ist erforderlich die Applikation des am Kreuze erworbenen Verdienstes auf die einzelnen [2]). Dies geschieht in dem unblutigen Opfer des neuen Bundes, in dem eucharistischen Opfer. Bei der sinaitischen Bundesschließung war das Opferblut das Mittel, „die Einigung des Volkes zur Bundesgemeinschaft mit Jahveh darzustellen". „Christi Blut ist das wahre Bindungs- und Einigungsmittel zwischen Gott und den Menschen. Ein Teil wurde am Kreuzaltar vergossen, ein anderer Teil von den Aposteln sakramentaliter genossen" [3]). Durch den Genuß der Opfergaben Jesu wird also von seiten der Menschen der Bund realisiert. Daher betonen Mt-Mc in ihren Berichten vom Abendmahl so sehr das Genießen, sie stellen die ganze Einsetzungsscene unter den Gesichtspunkt des Opfermahles, „welches die Frucht des Opfers, das den neuen Bund begründet, mitteilt" [4]), wie ja auch Ex. 24, 11 an das Bundesopfer sich ein Essen und Trinken anschließt [5]).

---

des ὑπέρ, als dem Hinweis auf das positive Gut, welches den Christen durch den Tod Jesu zukommt, der Gemeinschaft mit Christus, der Gerechtigkeit, Rom. 3, 21–28, I. Cor. 10, 16". Hadorn, a. a. O. S. 136.

[1]) Roehrich, l. c. p. 260: Mt ursprünglicher, weil vollständiger.

[2]) Franzelin, l. c. p. 263.

[3]) B. Schäfer, Die religiösen Altertümer der Bibel. 2. A. S. 122.

[4]) Hehn, a. a. O. S. 80.

[5]) Schultzen, a. a. O. S. 53 f., 73 f., 95 f., betont als den Hauptgedan-

Paulinischer und petrinischer Bericht.

§ 9. I. Die Konsekrationsworte [1]).

Während die Differenzen zwischen Paul. und Lc einerseits und Mt und Mc andrerseits nur gering und unwesentlicher Natur sind, könnte man doch zwischen den beiden Hauptformen der Berichte scheinbar gewichtigere Verschiedenheiten finden. Abgesehen von dem Fehlen der Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* bei Mt-Mc, was eigens zu behandeln ist, weichen die beiden Berichtsgruppen in folgenden Punkten voneinander ab:

1. Beim Brote hat der petrinische Bericht die Aufforderung *λάβετε, φάγετε,* beim Kelche *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*; im paulinischen fehlen beide Aufforderungen.

2. Den Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (*διδόμενον* Lc) hat nur die paulinische Relation.

3. Das einfache Kelchwort *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* bei Mt-Mc ist bei P-Lc durch die Wendung *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου* ersetzt, und der Bund ist außerdem im paulinischen Bericht als *καινή* bezeichnet.

4. Mt-Mc haben *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*; (P-)Lc *ὑπὲρ ὑμῶν* ohne den Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Mt).

Die von den beiden ersten Evangelisten gut bezeugten Aufforderungen zum Essen und Trinken haben ihren Ursprung

---

ken des Abendmahls das Moment der Opfermahlzeit und zeigt, wie von hier aus alle von Jesus angewandten Formen den Jüngern unmittelbar verständlich sein mußten. (Nach Spitta, a. a. O. S. 285, ist der Gedanke an das Essen eines getöteten Leibes zu schwierig, an das Trinken von Blut für einen Juden „greuelhaft". Vgl. Holtzmann, Neutestl. Theol. I. S. 298.) „Die Hauptsache ist die Teilnahme am Segen des Opfers auf Grund der Zueignung durch den sich Opfernden; der Genuß vom Opferfleisch ist nur Mittel zum Zweck", aber ein notwendiges Mittel. Es genügt nicht, wenn Jesus Brot und Wein „als vollgültigen Ersatz" darreicht, wenn er in, mit und unter Brot und Wein seinen Leib und sein Blut giebt, sondern „zur Teilnahme am Segen des Opfers bedarf es des wirklichen Genusses vom Opferfleisch", weil sonst kein realer Zusammenhang, keine wirkliche Teilnahme am Opfer stattfindet.

[1]) Der bequemeren Ausdrucksweise wegen seien die Einsetzungsworte, die Abendmahlsworte in ihrer Gesamtheit, unterschieden in Konsekrationsworte, mit denen Jesus Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelte: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut u. s. w., und in Stiftungsworte, mit denen der Herr die Wiederholung der Feier in der Zukunft anordnete: dies thut zu meinem Andenken.

nicht im spätern liturgischen Gebrauche der Einsetzungsworte [1]), sondern hängen mit dem ursprünglichen Sinn derselben eng zusammen. Darum läßt sich nicht etwa ein Unterschied zwischen den beiden Relationen dahin feststellen, daß bei Paulus Brot und Wein nur Symbole seien, während bei Mt-Mc das Essen und Trinken die Hauptsache sei [2]). Auffallend ist schon, daß der petrinische Bericht allein die Aufforderung *λάβετε, φάγετε* bei *σῶμα* hat, der paulinische dagegen allein die Bezeichnung *σῶμα* als *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*. Sollte etwa beiden Wendungen derselbe Gedanke zu Grunde liegen? Wenn Paulus sagt, daß der Leib des Herrn zum Heile der Jünger dahingegeben wird, so liegt die Frage nahe, wie seine Jünger sich die Wirkungen und Früchte dieses für sie dargebrachten Opferleibes zu eigen machen können; das hat der Herr ihnen auch nach Paulus dadurch kundgethan, daß er das Brot brach (*ἔκλασεν*, wozu Lc sinngemäß *ἔδωκεν* hinzufügt) und ihnen gab, doch zu dem Zwecke, daß sie es durch Essen und den Inhalt des Kelches durch Trinken in sich aufnehmen und dadurch mit dem Opferleib und Opferblut selbst in innige Vereinigung treten, der versöhnenden Kraft desselben teilhaftig werden [3]). Die Gaben Jesu sind demnach nicht bloß Symbole, Erinnerungszeichen an seinen in den Tod dahingegebenen Leib und an den in seinem Blut gestifteten Bund [4]), sondern nach allen Berichten kann es sich nur um den Leib und das Blut Jesu als Opfergaben handeln, deren Wirkungen und Segnungen die Jünger durch Essen und Trinken sich zu eigen machen sollen [5]). Im paulinischen Berichte ist darauf noch besonders hingewiesen durch die Aufforderung *τοῦτο ποιεῖτε κτλ*, da dieses Wort durch das beigefügte *ὁσάκις ἂν πίνητε* (I. Cor. 11, 25) besagt, daß die Wiederholung der Feier Jesu nicht ein bloßer Ritus sein, sondern daß gerade durch das Trinken des Blutes Jesu das Gedächtnis an ihn erneuert werden soll [6]). Weshalb P-Lc die Auf-

---

[1]) Gegen Schmiedel im Handkomment. z. N. T. II, 1. S. 133.

[2]) Gegen Spitta, Urchristentum. I. S. 304 f.

[3]) Vgl. Lichtenstein, a. a. O. S. 35.

[4]) Spitta, a. a. O.

[5]) Schultzen, a. a. O. S. 42.

[6]) Darin hat Harnack, Brot und Wasser, die euchar. Elem. „Texte u. Unters." VII, 2. S. 142, recht, daß „die Handlung (das Essen und Trinken beim hl. Abendmahle) das Entscheidende ist", aber der Herr hat durch das, was er that, nicht bloß „die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens geheiligt", sondern er begründet dieses Essen und Trinken damit, daß sein Leib die

forderungen λάβετε, φάγετε, πίετε auslassen, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Aber im ganzen tritt bei ihnen, besonders bei Paulus, nicht so sehr die Absicht hervor, eine getreue Darstellung des letzten Abendmahls, das Jesus mit seinen Jüngern feierte, zu geben, als vielmehr die Bedeutung des hl. Abendmahls als Stiftung für die Zukunft zu schildern[1]). Damals war es aber längst Gebrauch, die hl. Eucharistie nicht bloß als rituelle Feier zu wiederholen, sondern auch die heiligen eucharistischen Elemente als Speise und Trank selbst zu empfangen (vgl. I. Cor. 11, 27 ff.). Eine Erwähnung der Worte des Herrn, durch welche er den Genuß der Gaben des letzten Abendmahls anbefahl (λάβετε, φάγετε, πίετε), war für Pauli Zweck überflüssig; bei der erstmaligen Feier hatte der Heiland allen Grund, seine Jünger zum Essen und Trinken aufzufordern, und als geschichtlich überlieferte Worte berichten deshalb Mt und Mc diese Aufforderungen[2]).

Ein Hauptunterschied zwischen dem petrinischen und paulinischen Berichte besteht scheinbar in der Form der Konsekrationsworte beim Kelche. Da sowohl τοῦτο bei Mt-Mc als τοῦτο τὸ ποτήριον bei P-Lc auf den Inhalt des Bechers geht, so müßten auch die beiden andern Satzhälften αἷμά μου τῆς διαθήκης und ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι einander gleich sein, wenn die Berichte übereinstimmen sollen.

Daß Christus beim letzten Abendmahl einen Bund hat stiften wollen und dieser Absicht in Worten Ausdruck gegeben hat, wird fast allgemein als „geschichtliche Voraussetzung und

Speise und sein Blut der Trank ist. Weil und wenn die Wirkungen dieser sühnenden Opfergaben den Jüngern zu gute kommen sollen, darum ist es nötig, daß sie die „Elemente“, denen diese Früchte anhängen, in sich aufnehmen, essen und trinken.

Auf Jülicher's Einwand: „daß Christi Blut getrunken wurde, besagt keine unsrer Quellen, und von seinem Leibe gilt das Entsprechende . . . bei Mc und P wird ein Essen der Jünger mit keinem Worte erwähnt,“ könnte man versucht sein, mit Keil, Evangelium des Lukas. Leipzig 1879. S. 454, zu fragen, ob der Herr seinen Jüngern das gebrochene Brot dargereicht habe, „etwa damit sie es in den Taschen aufbewahren sollten“.

[1]) Deshalb könnte Wittichen's Annahme (Leben Jesu. Jena 1876. S. 355), daß die Aufforderungen bei Mt für den Gebrauch bei den Agapen hinzugefügt seien, eher auf Beachtung Anspruch machen, wenn die Aufforderungen bei Paulus ständen.

[2]) Hehn, a. a O. S. 66 Anm. 2: „Die Worte (λάβετε, φάγετε) sind ohne Zweifel von Jesus gesprochen.“

übereinstimmendes Resultat der letzten Forschungen" angenommen [1]). Die Sicherheit dieser Annahme ist nicht nur durch die klaren Aussprüche aller vier Berichte, resp. der beiden Berichtsgruppen begründet [2]), sondern wird noch dadurch vermehrt, daß es im Heilsplan Jesu lag, ein neues Reich aufzurichten, einen neuen Bund zu stiften, der schon von Jerem. 31, 31 ff. geweissagt war und der nach Mt 5, 17 die Erfüllung des alten Bundes sein soll, daß ferner die ganze Feier des letzten Abendmahls dadurch vor allem ihre Bedeutung für Jesu Leben und Wirken, ihre Wichtigkeit für die Apostel und alle folgenden Geschlechter erhalten hat. Die Gemeinde konnte unmöglich dem Herrn nachträglich die Absicht und die Worte der Stiftung des neuen Bundes beilegen [3]); waren doch die Judenchristen eher geneigt, die Fortdauer der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und Bundes zu verteidigen, und die Heidenchristen, deren Auffassung im paulinischen Bericht ihren Niederschlag gefunden haben müßte, hatten keinen Grund, den Bund als *καινὴ διαθήκη* zu betonen, da sie nicht eine gegensätzliche *παλαιὰ διαθήκη* hatten.

Die Bundesschließung wird ferner in allen Berichten an das Blut Christi geknüpft. Wenn es bei P heißt: Der Bund in meinem Blute, d. i. der Bund, der in meinem Blute oder durch mein Blut geschlossen wird, so ist das Blut Jesu das bewirkende Mittel des Bundes [4]). Dasselbe besagt das petrinische *αἷμά μου τῆς διαθήκης*, d. i. mein Blut, durch das der Bund zustande

---

[1]) So **Holtzmann**, Neutest. Theol. I. S. 296, vgl. **Spitta**, a. a. O. S. 296, **Haupt**, a. a. O. S. 12, **Kattenbusch**, Das heilige Abendmahl, in Christliche Welt. IX. Leipzig 1895. S. 339, **Schultzen**, a. a. O. S. 65 ff., **Hoffmann**, a. a. O. S. 48 f., u. a.

Bestritten wurde die Bundesvorstellung beim letzten Mahle von **W. Brandt**, Urchristentum. S. 289 f., **Volkmar**, Der Ursprung unsrer Evangelien. Zürich 1866. S. 566 f., ders., Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit. Zürich 1882. S. 117 f., **Bousset**, Evangeliencitate Justins des Martyrers. Göttingen 1891. S. 112 f. („die Bundesvorstellung aus Justin. Apol. I, 66 abgeleitet"), **Schmiedel**, in Protestant. Monatshefte. III, 4. 1899. S. 140, während er früher in Handkommentar. II, 1. S. 133 die Deutung vom Bundesopfer festgehalten hat, **W. Wrede**, in Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (hrsgeg. v. E. Preuschen). Gießen 1900. I, 1. S. 69 ff.

[2]) Gegen **Wrede**, a. a. O. S. 70.

[3]) Gegen **Eichhorn**, in Hefte zur christl. Welt. Nr. 36. 1898. S. 10 f.

[4]) Vgl. **Weizsäcker**, Apost. Zeitalter. 2. A. S. 576, **W. Brandt**, a. a. O. S. 289, **Hehn**, a. a. O. S. 70.

kommt. Alle Berichte knüpfen also an das Blut Jesu die Verwirklichung des Bundes, das Blut Jesu ist nach allen die Instrumentalursache des Bundes. Dadurch wird dieser Bund dem am Sinai zwischen Jahveh und Jsrael geschlossenen gegenübergestellt, weil bei jenem das Blut von Opfertieren das Mittel war [1]). So werden wir denn auch im paulinischen Berichte auf die Stelle Ex. 24, 8 hingewiesen, während der petrinische in unmittelbarem Anschluß an jene Stelle den Ausdruck „Bundesblut" gebraucht (vgl. דַּם־הַבְּרִית) [2]).

Wie nun am Sinai durch Vergießung und Besprengung des Opferblutes der Bund auch äußerlich dokumentiert wurde, so wird im hl. Abendmahl von allen vier Berichterstattern der Bund an die Vergießung des Blutes Christi geknüpft; die Auslassung

---

[1]) Gegen Wrede, a. a. O. S 72, halten wir diesen Gegensatz zum Bundesblute des alten Test. aufrecht. Freilich geben wir auch Schmiedel, in Protest. Monatsh. III, 4. S. 140, zu, daß der strengste Parallelismus zu den Worten: dies ist mein Leib, nur fordert: dies ist mein Blut. Aber weil Christus schon beim ersten Teile der Einsetzung betont hatte, was seine Gabe sei, konnte er beim Blute, seiner zweiten Gabe, die hauptsächlichste Wirkung und Frucht hinzufügen. Die beiden Gedanken: dies ist mein Blut, und: mein Blut ist ein Blut des Bundes, lassen sich ohne Verwirrung des Sinnes in einen Satz vereinigen. Die Parallele ist dadurch zwar in der Betonung nicht strikt eingehalten, weil im ersten Glied *σῶμά μου*, im zweiten *αἷμα τῆς διαθήκης* betont ist, was aber ganz gerechtfertigt ist, da das Blut Jesu in seiner primären Bedeutung das Stiftungsmittel des Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott bewirkenden Bundes ist, und erst in sekundärer als Genußmittel zur Aneignung der Segnungen des Bundes in Betracht kommt, während der Leib Jesu im Abendmahl nur in letztorer Beziehung erscheint.

[2]) Nach Wrede, a. a. O. S. 73 f., soll Ex. 24, 8 die Quelle für die Bezeichnung des Blutes als Bundesblut gewesen sein, vielleicht auch Zach. 9, 11; aus Jerem. 31, 31 stamme die Charakterisierung als „neuer" Bund. Der Genetiv *τῆς διαθήκης* in Ex. 24, 8 soll „mechanisch an das überlieferte Wort: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* angehängt worden sein". — Ein dem Zusammenhang gar nicht entsprechendes Wort soll nach W. also in willkürlicher Weise aus dem A. Testam. in das neue übernommen worden und die Quelle für das Wort und den Gedanken vom neuen Bunde in allen Abendmahlsberichten und für die ganze christliche Anschauung gewesen sein. Diese Ansicht beweist die Skepsis, mit der man von seiten der Kritik alles im neuen Testament, was auf Stellen im A. T. hinweist, betrachtet, um nicht die Göttlichkeit des Christentums und seiner Institutionen, begründet und vorhergesagt im alten und erfüllt im neuen Bunde, anerkennen zu müssen; vgl. Rose in Rev. bibl. IX. 1900. p. 512 f.: ‚il faut renoncer à toute étude exégétique, si on doit retrancher du récit primitif la mention de cette alliance.'

des ἐκχυννόμενον bei P ist nicht schwerwiegend, da er nur die Bedeutung des Blutes als Bundesblut hervorheben will, ohne auf die Realisierung des Bundes hinzuweisen. Nach dem alttestamentlichen Vorbilde, auf welches vielleicht auch P durch das gegensätzliche, betonte ἐμῷ αἵματι zurückdeutet, ist es selbstredend, daß das Blut nicht an sich den Bund bewirkt, sondern dadurch, daß es vergossen wird.

Weil es sich in allen Berichten um einen Bund handelt, der durch Vergießung des Blutes Jesu gestiftet wird [1]), so kann das Blut weder bei P noch bei Mt-Mc als bloßes Symbol gedacht sein; denn nur vermöge des in Wirklichkeit vergossenen Opferblutes wird der zu schließende Bund realisiert [2]). Wenn P nun an den Inhalt des Bechers die Schließung des Bundes durch Blut knüpft, so muß dieser Inhalt mit dem Blut identisch und das Blut muß bereits vergossen sein. Daher findet auch im Abendmahl eine Blutvergießung statt, nicht nur im Kreuzesopfer, wenn letzteres auch die tiefere Ursache und die vorweggenommene Grundlage für die Blutvergießung und deren Wirkungen in der hl. Eucharistie bildet.

Petrinischer und paulinischer Bericht verhalten sich so zu einander, daß ersterer mehr das Blut Jesu als das den Bund vermittelnde betont, letzterer den Bund, der durch Jesu Blut geschlossen wird, hervorhebt [3]). Es ist derselbe Gedanke, nur in verschiedener Fassung und Beleuchtung, aber entsprechend dem Charakter des letzten Abendmahls, wie er in den beiden Berichtsgruppen zu Tage tritt. Mt-Mc heben besonders hervor, was die Gaben sind, die Jesus seinen Jüngern reicht, und daß man sie, um der an sie geknüpften Gnaden teilhaftig zu werden, als Speise und Trank genießen muß. Bei P-Lc hingegen fällt uns vor allem das Wesen des heiligen Mahles in seiner Bedeutung für die Zukunft auf: es ist ein neuer Bund, eine neue Stiftung Gottes für die Menschen, in der dieses Mahl des Leibes und Blutes Jesu eine immerwährende Gedächtnisfeier seines Kreuzestodes ist, durch den er uns die Versöhnung mit Gott, den neuen Bund der Liebe erwarb [4]).

[1]) B. Weiß in Meyer's Komment. zu Luk. 7. A. zu uns. Stelle.

[2]) Schmiedel, in Handkomm. II, 1. S. 134, Cornely, Comm. in I. Cor. p. 344: ‚integrum ab hoc sanguine dependet, ita ut sine ullo omnino non esset.'

[3]) Cornely, l. c. p. 344, Franzelin, l. c. p. 53, Hehn, a. a. O. S. 70.

[4]) Gihr, a. a. O. S. 106 ff.

Daß wir nach der besser bezeugten Lesart (s. § 1) bei Mt und Mc beim Bunde die ausdrückliche Bezeichnung als eines neuen nicht finden, ist sachlich von geringem Belange. Denn wenn schon ein Bund besteht, der durch Blut von Opfertieren geschlossen ist, und diesem eine *διαθήκη* gegenübertritt, die in Jesu Blut gestiftet wird, so ist eben damit ein neuer Bund gemeint [1]). Mt und Mc wollen ihren, zum Teil judenchristlichen Lesern nicht die Aufhebung des mosaischen und die Stiftung eines neuen, ganz anders gearteten Bundes betonen, sondern wie an andern Stellen, lassen sie auch hier Jesus den alten Bund, der in seiner Art die Versöhnung mit Gott versinnbildete, gleichsam erfüllen durch den längst geweissagten (Jerem. 31, 31 ff.), in dem eine wahre *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* stattfindet. Darum ist bei ihnen dieser Bund *ἡ διαθήκη*, der eigentliche, wahre Bund, den Gott mit den Menschen schließt, der Bund in seiner Vollendung, wie *ὁ νόμος* das Gesetz *κατ᾽ ἐξοχήν*, das bekannte „Gesetz des Herrn" bedeutet, das er seinem auserwählten Volke gegeben. Zumal wenn Jesus soeben das alttestamentliche Bundesmahl [2]) gefeiert hat und dann emphatisch von einem Bunde spricht, der ganz andere Eigentümlichkeiten und Wirkungen als der israelitische Bund hat, so ist es klar, daß dies nur ein neuer Bund sein kann [3]).

Welche von den beiden Kelchformeln (Mt-Mc oder P-Lc) mehr Recht auf Ursprünglichkeit in sich trägt, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit entscheiden [4]). Allerdings könnte es scheinen, daß der paulinische Bericht gerade wegen seiner Eigenart und verwickelten Fassung in diesem Punkte die ursprüngliche Gestalt erhalten hätte [5]); trotz der „Kühnheit in der Ausdrucksweise" bei Paulus giebt seine Formel einen klaren und mit Mt-Mc übereinstimmenden Sinn. Dagegen spricht für die Originalität der petrinischen Kelchformel zunächst die Analogie mit den Konsekrationsworten beim Brote [6]). *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου — τοῦτό*

---

[1]) Schultzen, a. a. O. S. 41, auch Pfleiderer, Urchristentum. S. 408.

[2]) Daß das Passahmahl den Charakter eines Bundesmahles besaß, darüber s. Schaefer, Herrenmahl. S. 249, Lichtenstein, a. a. O. S. 63 f., vgl. Theol. Litt.-Bl. 1898. S. 577 ff. zu Watterich.

[3]) Holtzmann, Neutest. Theol. I. S. 303, Schaefer, a. a. O. S. 304. Gemmel in „Beweis des Glaubens". Gütersloh 1896. S. 298, Lichtenstein, a. a. O. S. 38.

[4]) Gegen Langen, Letzte Lebenstage Jesu. S. 181.

[5]) So Allgem. Evang.-luther. Kirchenzeitung. (Luthardt). 1895. Nr. 40.

[6]) Wrede, a. a. O. S. 73.

ἐστιν τὸ αἷμά μου (τῆς διαθήκης). In dieser Form sprechen beide Sätze aufs klarste das Wesen der Gaben als Leib und Blut Jesu aus, während es bei der paulinischen Kelchformel erst eines Syllogismus bedarf, um dieses festzustellen. *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* paßt schlecht zu der Scene als Mahl, da „das neue Testament doch nicht getrunken werden kann" [1]). Wenn Jesus sich ferner nach allen Berichten offenbar auf Ex. 24, 8 zurückbezieht, so ist die Annahme nicht unberechtigt, daß er eine ähnliche oder die gleiche Form, wie an jener Stelle, benutzt hat: *αἷμα τῆς διαθήκης* [2]). Auch den Jüngern, die eine solche Anspielung auf die Stiftung des alten Bundes wohl erkennen konnten, waren die Kelchworte in der petrinischen Form viel verständlicher [3]). Daß Jesus sich etwa beider Formeln nacheinander bedient habe [4]), ist eine Annahme, die zwar die Verschiedenheit der Berichte auf die einfachste Weise erklärt, jedoch jeglichen Grundes entbehrt [5]).

---

[1]) Spitta, a. a. O. S. 304.

[2]) B. Weiß, Bibl. Theol. 6. A. S. 337, vgl. ders., Leben Jesu. II. S. 516 Anm., will gerade deshalb, weil die Formel bei Mc den Worten bei Darreichung des Brotes und den bei der alttestamentl. Bundesschließung konformiert zu sein scheine, der paulin. den Vorzug geben. Aber wenn Christus, wie Weiß zugiebt, auf Ex. 24, 8 anspielte, war es natürlich, daß er sich einer Formel bediente, durch die der Gegensatz besonders scharf ausgedrückt war (*αἷμά μου*) und zugleich die neue Bundesschließung als eine der alten gleichartige hingestellt wurde (*αἷμα τῆς διαθήκης*).

[3]) Langen, a. a. O. S. 182, Franzelin, l. c. p. 48, Clemen, a. a. O. S. 29. — Wrede, a. a. O. S. 71, findet in dem doppelten Genetiv der Formel *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* „eine auffallende Härte". Jedoch muß W. zugeben, daß es im Aramäischen u. Griech. sprachlich wohl möglich ist, zwei Genetive mit einem Substantiv zu verbinden (vgl. Blass, Gramm. S. 97 f., Winer-Schmiedel, Gramm. S. 271 f. (§ 30, 12)). Daß beide Genetive dem Substantivum folgen, während sonst der eine Genet. vor, der andere hinter das regierende Subst. gestellt wird, ist unwesentlich; außerdem kann man *αἷμα τῆς διαθήκης* = Bundesblut als einen Begriff fassen, und dann lösen sich die Schwierigkeiten von selbst.

[4]) Vgl. Graefe, in Stud. u. Krit. 1898. S. 134 ff.

[5]) Eine eigenartige Wendung des Kelchwortes bei Lc treffen wir in Syr. Sin. an; er sagt nämlich: ܗܢܘ ܕܡܝ ܕܝܠܝ ܗܘ ܚܕܬܐ = dies ist mein Blut, der neue Bund. Der syrische Übersetzer ist beim Abendmahlsbericht kompilatorisch thätig gewesen (s. § 1), indem er den kurzen Lc-Text in D aus Mt-Mc und I. Cor. oder frei aus dem Gedächtnisse ergänzt hat; vielleicht ist er auch abhängig von Tatians Diatessaron, vgl. Diatess. arab. ed. Ciasca. p. 80a: Hic est sanguis meus, novum testamentum. Wenn die Annahme möglich und

Weshalb Paulus sich nicht der einfacheren Form bedient, die ihm jedenfalls bekannt war, sondern sie umbildet, ergiebt sich leicht aus der Absicht, die ihn zu seinem Berichte veranlaßt. Nicht den authentischen Wortlaut will er den Korinthern geben, da er nicht einen Mißbrauch in der Form ihrer Feier zu rügen hat, und da ihnen die wahren Worte Jesu längst bekannt waren; deshalb braucht er nicht besonders zu sagen, daß es das Blut Jesu ist, was sie empfangen. Aber lieblos und demnach unchristlich ist der Korinther Benehmen bei der hl. Feier, weswegen er ihnen einschärft, daß an dieses Blut zugleich die Schließung des neuen Bundes geknüpft ist, den Christus aus übergroßer Liebe zu den Menschen mit seinem eigenen Blute besiegelt hat *(ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι)*, und der im Gegensatz zum Heidentum und selbst zum Judentum, dem Bunde des Gesetzes, gerade deshalb ein neuer Bund ist, weil er ein Bund der Liebe ist (vgl. Rom. 13, 9 ff.); daher die starke Hervorhebung der *καινὴ διαθήκη* [1]).

Während alle Berichte in gleicher Weise von einem durch Vergießung des Blutes Christi geschlossenen Bunde reden, gehen sie in der Bezeichnung der Persönlichkeiten, die an diesem Bunde und seinen Segnungen teilnehmen, auseinander: Mt-Mc für viele, P-Lc für euch. Mit *ὑμεῖς* sind offenbar in erster Linie die elf oder zwölf Apostel gemeint [2]).

Hoffmann [3]) meint, Jesus habe seine Jünger schon früher mit hohen Prädikaten ausgezeichnet und deshalb an ihnen den Zweck

---

wahrscheinlich wäre, daß der Übersetzer des Syr. Sin. die in der Praxis gebräuchliche Form in den Lukastext eingefügt hätte, so würden sich aus dieser Form die biblischen Kelchworte in beiden Gruppen leicht erklären. Daß aber thatsächlich die Form des Syr. Sin. in der Praxis gebraucht wurde und vielleicht ursprünglich sei, läßt sich durch nichts erweisen. Der ganze Abendmahlsbericht dieses Syrers ist kombiniert worden, also auch wohl das Kelchwort.

[1]) Daß der Apostel in Anlehnung an frühere Ausdrücke, wie *ποτήριον τῆς εὐλογίας*, „den Kelch des Herrn trinken" (vgl. I. Cor. 10, 16; 11, 26 – 28) die Wendung *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη* gebraucht habe, wie Knabenbauer, Comm. in Luc. p. 575, vermutet, ist wohl möglich, erklärt aber nur den Ausdruck *τοῦτο τὸ ποτήριον* anstatt des einfachen *τοῦτο*, was ohnehin keine Schwierigkeiten bietet.

[2]) Ob Judas auch am heil. Mahle teilgenommen, darüber s. § 17.

[3]) Abendmahlsgedanken. S. 60 ff.; dagegen Hehn, a. a. O. S. 76 f., R. Schaefer, Herrenmahl. S. 170. — Erwähnt sei die Ansicht Holstens (Evangelium d. Paul. I. S. 357), der das lukanisch-paulinische Wort *σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* aus dem Gegensatz zum Passahlamm erklärt, sofern letzteres nicht „für euch" gegeben ist, sondern für andere.

seiner Mission schon erfüllt, da sie bereits in regelrechtem Bundesverhältnis zu Gott standen, und hält dafür, daß demnach ὑμεῖς bei P-Lc dem Sinne Jesu nicht entspreche. Wenn bereits im A. B. Abraham auf Grund seines Glaubens gerechtfertigt wurde, ja selbst als er noch ἐν ἀκροβυστίᾳ war (Rom. 4, 3 ff. 10) [1]), so war dies nur möglich mit Rücksicht auf das künftige Kreuzesopfer und in Kraft desselben, da dieses erst die eigentliche Entsündigung der Menschen und die Versöhnung mit Gott bewerkstelligte. So waren auch die Apostel, die steten Begleiter des Herrn und die künftigen Verkündiger seiner Lehre, schon längst durch ihre gläubige, liebende Hingabe an den Herrn (vgl. Joh. 6, 68. 70) von der Welt und Sünde entfernt (vgl. Joh. 13, 10; 15, 3) [2]); aber auch für sie mußte der Gottmensch, sollte ihre Rechtfertigung nicht auf nichtiger Grundlage beruhen, sein Blut am Kreuze vergießen. Sie sollten die Begründer und Verbreiter des neuen Bundes werden, darum mußten auch sie an den durch den Kreuzestod vermittelten, in dem hl. Abendmahl zugewendeten Gnaden teilnehmen, auch für sie mußte das Bundesblut vergossen werden.

Aber nicht allein für die Apostel fließt das Blut des Herrn. Christi Bund soll die ganze Welt umfassen, nicht bloß das auserwählte Volk Israel (vgl. Mt 8, 11, Lc 13, 29; 14, 23 u. ö.) [3]). Alle sind berufen, Mitglieder des neuen Bundes zu werden (*πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*), aber nicht alle werden es, und nur die, welche im Glauben an Christus und in Erfüllung seiner Gebote die Bedingungen des Bundesverhältnisses halten, haben die Segnungen des Bundes zu erwarten, für sie ist thatsächlich und wirksam das Blut Christi geflossen (*ὑπὲρ πολλῶν*) [4]).

Daß unter den *πολλοί* die Apostel (*ὑμεῖς*) an erster Stelle einbegriffen sind, ist selbstverständlich; ob aber nicht etwa *ὑπὲρ ὑμῶν* bei P-Lc die *πολλοί* ausschließt, könnte auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinen. Wenn jedoch P gerade das Wort *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* so nachdrücklich berichtet, so ist bei ihm damit schon gesagt, daß Jesus nicht allein zum Nutzen der Jünger sein Blut

[1]) Vgl. Al. Schaefer, Brief an die Römer. Münster 1891. S. 147 ff., Cornely, Comment. in epist. ad Roman. Paris 1896. p. 216: ad futuram propitiationem Filii sui incarnationem prospiciens.

[2]) Schanz, Komment. über d. Johannesevang. S. 459, Keppler, Unsers Herrn Trost. Freiburg 1887. S. 93.

[3]) Corluy, l. c. II. p. 387: ‚Christus spectabat sacrificii eucharistici efficaciam in actu primo et tunc ‚pro multis' idem est ac ‚pro omnibus' absque restrictione.'

[4]) Knabenbauer, Comm. in Matth. II. p. 435, Nebe, a. a. O. S. 192.

vergossen hat, daß sie vielmehr eben deshalb die Vollmacht erhalten, das Mahl mit allen seinen Wirkungen zu wiederholen, um auch andern die Verdienste des sühnenden Bundesblutes Christi zuzuwenden, und zwar vielen, da es gefeiert werden soll, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* (I. Cor. 11, 26). Ein Unterschied der Berichte darin, wie weit und auf welche Personen sich die Wirksamkeit des Bundesblutes bezieht, läßt sich nicht wahrnehmen [1]; *ὑπὲρ πολλῶν* bei Mt-Mc drückt denselben Gedanken, wie bei P-Lc aus [2].

Bei der Frage nach der Ursprünglichkeit eines dieser beiden Ausdrücke (*ὑπὲρ πολλῶν* und *ὑπὲρ ὑμῶν*) könnte man versucht sein, dem paulinischen *ὑμῶν* den Vorrang zuzusprechen, da P trotz der Charakterisierung des letzten Abendmahles als Stiftung für die Zukunft doch gerade in diesem Punkte die Bedeutung des Leibes und Blutes Jesu für die Jünger hervorhebt. Vielleicht wollte aber P den Korinthern diese Wahrheit der stellvertretenden Genugthuung sehr nachdrücklich ins Gedächtnis rufen dadurch, daß er Christum vor ihren Augen (P erwähnt ja die Jünger in seinem ganzen Bericht nicht) die Konsekration vollziehen läßt: dies ist mein Leib (Blut), der für euch (scil. die ihr am Mahle teilnehmet) dahingegeben (vergossen) wird, während ihr für einander keine Liebe bezeigt, da jeder für sich beim Mahle seine Speisen verzehrt, ohne dem armen Mitbruder vom Überfluß etwas mitzuteilen [3]. Von P hat Lc sein *ὑπὲρ ὑμῶν* entlehnt und

---

[1] R. Schaefer, Herrenmahl. S. 386.

[2] Die Ansicht Schaefer's (a. a. O. S. 305), daß sowohl zu *ὑπὲρ ὑμῶν* als zu *πολλῶν* ein *πιστευόντων* zu ergänzen sei, worauf dann der Nachdruck liege, da das Blut nur denen, „welche es sich im Glauben aneignen“, zu gute kommt, ist willkürlich und widerspricht dem Begriff des Bundes. Denn für alle ist der Bund bestimmt und das Blut Jesu vergossen. Freilich ist der Glaube das grundlegende Moment für den Eintritt in den Bund, aber, wie Paulus Rom. 3, 3 darlegt, beraubte der Unglaube Israels das Volk nicht des Vorzuges, Träger der Verheißungen zu sein (Schaefer, Br. an d. Römer. S. 120, Cornely, Ep. ad Roman. p. 158 s.). Das Bundesverhältnis bleibt vielmehr solange bestehen, als die Bedingungen erfüllt werden. Wie einst am Sinai Jahveh seinen Bund mit Israel geschlossen hatte „auf Grund aller dieser Worte“ (Ex. 24, 8), d. h. auf Grund des Dekalogs, dessen Erfüllung von seiten Israels demnach die Grundbedingung des Bestehens des Bundes bildete, so hat auch Christus von seinen Anhängern lebendigen Glauben, d. h. Glauben, der sich in guten Werken, vor allem in Erfüllung der Gebote Gottes bethätigt, verlangt, und an Glauben und gute Werke die Segnungen seines Bundes geknüpft.

[3] So auch Lichtenstein, a. a. O. S. 36, der in dem *ὑμῶν* bei Paul. eine „Spezialisierung auf den vorliegenden Fall, auf die angeredeten Korinther“ sieht; vgl. Hehn, a. a. O. S. 76 Anm. 2.

auf beide Teile der Einsetzungsfeier angewandt. Aber der Gedanke und Ausdruck *ὑπὲρ πολλῶν* hat wenigstens ein gleiches Recht auf Ursprünglichkeit, da ja nach der Absicht des Herrn seine Stiftung nicht bloß für die Jünger galt, sondern einen großen Kreis umfassen sollte. Daher kann man beide Ausdrücke „für einen Urbestandteil der Überlieferung" halten [1]).

Daß das Blut Jesu für die Sünden der Menschheit vergossen wird (vgl. Mt, dem Mc und Lc nicht widersprechen), wird bei Paulus nicht ausdrücklich gesagt; jedoch wird niemand leugnen wollen, daß nach Lehre des Völkerapostels der Tod Jesu und speziell sein Blut sühnende Kraft besitzt [2]). Die im Tode sich ausprägende Hingabe Jesu tritt ja bei P als der Hauptzweck der Sendung des Messias hervor (Gal. 1, 4; 2, 20; I. Thess. 5, 10; I. Cor. 5, 7). Von jeher war in der Kirche die Heilsbedeutung des Todes Jesu anerkannt, sodaß der Apostel auf das geschlachtete Passah der Christen (I. Cor. 5, 7) und das teure, für sie bezahlte Lösegeld (I. Cor. 6, 20; 7, 23) hinweisen konnte in der Überzeugung, volles Verständnis zu finden. Die Heilsbedeutung des Todes Christi besteht darin, daß wir nach Wegnahme der Sündenschuld und Vernichtung der *σάρξ* (vgl. II. Cor. 5, 21; 7, 1) [3]) wieder mit Gott ausgesöhnt werden. Das durch die Sünde verursachte Feindschaftsverhältnis zwischen Gott und den Menschen ist mittels des Blutvergießens Christi am Kreuze aufgehoben (Col. 1, 20. 21; vgl. Eph. 2, 13. 15), denn Christus ist *ὑπὲρ πάντων* gestorben (vgl. das dreimal betonte *ὑπέρ* in II. Cor. 5, 15). Für den einzelnen Menschen besteht die bewirkte Versöhnung mit Gott hauptsächlich in der Vergebung der Sünden (Col. 1, 14; Rom. 3, 25; Eph. 1, 7) [4]). Wenn nun aber behauptet wird, daß der echt paulinische Gedanke vom Tode Jesu als Sühnopfer für die Sünden dem Herrn beim letzten Abendmahl fremd gewesen und „mit unpaulinischer Formulirung" erst von Mt hinzugefügt sei [5]), so

---

[1]) H. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886. S. 109.

[2]) Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus. S. 126 ff.

[3]) Schmiedel, in Handkomment. II, 1. S. 134.

[4]) Vgl. hierzu Nösgen, Offenbarungsgesch. II. S. 237 ff.

[5]) Schmiedel, a. a. O., P. Wernle, Die synoptische Frage. S. 145: „eine Interpretation des Abendmahls durch den Evangelisten, wieder höchst lehrreich dafür, wie die Gemeinde an fundamentalen Herrenworten weitergearbeitet hat .... ein Schritt weiter auf der Bahn der Sünde- und Sühnetheologie, die dem Gedanken Jesu schwerlich gerecht wird." Holtzmann, Neutest. Theol. I.

vergißt man, daß der so gut bezeugte Charakter des σῶμα und αἷμα Jesu als Opfergaben mit stellvertretender Genugthuung sicher feststeht; denn, abgesehen von andern Gründen, finden wir bei allen Berichterstattern die spezifisch beim Opfer, das seinem Ursprunge und Begriffe nach ein Schuldbewußtsein in sich schließt und Sündenvergebung anstrebt, gebrauchte Präposition ὑπέρ.

Mögen demnach die Konsekrationsworte im einzelnen scheinbar auch weit auseinandergehen, so ist doch bei allen die gleiche Auffassung des letzten Abendmahls im ganzen vorhanden [1]), und von einer Weiterentwicklung oder Umbildung der Gedanken Jesu finden wir nichts, wenn auch die einzelnen, im letzten Abendmahl enthaltenen Wahrheiten bei den Berichterstattern bald ganz klar ausgesprochen sind, bald gegen andere mehr zurücktreten. Die Berichte teilen sich nur insofern in zwei verschiedene Gruppen, als die Evangelisten Mt und Mc ein dem Hergang des letzten Abendmahls mehr entsprechendes, geschichtliches Bild geben, die ganze Scene mehr als ein mit Gott versöhnendes und vereinigendes Opfermahl darstellen, während P (und nach ihm Lc) entsprechend der veränderten Zeitlage den Begriff des Mahles der Jünger an jenem Abend weniger betont, umsomehr aber die Bedeutung der ersten eucharistischen Feier in ihren großartigen Beziehungen zu den Menschen als neuer Bund und Bundesopfer darstellt, als das Opfer, das für alle Zeiten wirken und deshalb zu allen Zeiten wiederholt werden soll.

---

§ 10. B. Die Stiftungsworte.

Die letzte Differenz der Berichte, das Fehlen der Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν bei Mt und Mc, während P sie nach

---

S. 302, hält selbst λύτρον ἀντὶ πολλῶν Mc 10, 45, Mt 20, 28, ebenso wie εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, für eine „redaktionelle Zuspitzung im paulinischen Sinne", vgl. W. Brandt, Urchristentum. S. 292, J. Weiß, in Theol. Litt.-Ztg. 1893. S. 398, ders., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. A. S. 198, Rose in Rev. bibl. l. c.

[1]) Knabenbauer, Comment. in Luc. p. 575, Clemen, a. a. O. S. 26 ff., Nösgen, a. a. O. S. 333 Anm.: „Die auf Verschiedenheit der Referenten beruhenden Abweichungen deuten in keiner Weise auf verschiedene Auffassung dre Worte bei P hin" (gegen Weizsäcker, Apost. Zeitalt. S. 597 ff.).

jedem Teile der Einsetzungsfeier, Lc wenigstens nach der Konsekration des Brotes berichtet, ist die wichtigste und von der Kritik am meisten ausgebeutete. Die ganze Tradition von den ersten Zeiten an ist darin einmütig, daß Jesus am letzten Abend vor seinem Tode das hl. Abendmahl gefeiert und für die Zukunft eingesetzt hat; daher ist denn auch in allen christlichen Konfessionen das hl. Abendmahl zu einem Sakrament erhoben worden, welches doch als wesentliches Merkmal die Einsetzung durch Christus an sich tragen muß. Nicht dies hat man früher angefochten, sondern man hat, hauptsächlich seit der Reformation, die Art und Weise der realen Gegenwart und der Transsubstantiation geleugnet oder verschieden erklärt [1]). Der neuesten Zeit blieb es vorbehalten, aus dem Fehlen der Stiftungsworte bei Mt-Mc sowohl ihre Ursprünglichkeit als auch überhaupt eine von Jesus beabsichtigte Stiftung zu leugnen [2]). Die Kritiker, welche

[1]) Schanz, Sakramentenlehre. S. 334 ff.

[2]) Wenn auch nicht direkt geleugnet, so wurde vereinzelt auch früher schon die Einsetzung als Stiftung für die Zukunft bezweifelt. Selbst Luther ist der Ansicht, daß Jesus kein ausdrückliches Gebot, das Abendmahl zu wiederholen, gegeben, sondern es den Jüngern freigestellt habe, dasselbe zu begehen. Bei seiner Polemik gegen die „Entziehung des Laienkelches in der römischen Kirche“ sagt er in seiner Schrift aus d. J. 1520: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium: ‚prima ergo captivitas huius sacramenti est, quod eius substantiam seu integritatem, quam nobis abstulit Roma tyrannis, non quod peccent in Christum, qui una specie utuntur, cum Christus non praeceperit ulla uti, sed arbitrio cuiuslibet reliquit dicens: quotiescumque haec feceritis, in mei memoriam facietis (bei Hoffmann, Abendmahlsgedanken. S. 99). Im Anfang des 19. Jahrhunderts bestritten die Stiftung für die Zukunft H. E. G. Paulus in seinem „philologisch-kritischen und histor. Komment. über das N. T.“ III. S. 589, ders., Exeget. Handbuch über die drei ersten Evangelien. II, 1. S. 527, Dav. Strauß, Leben Jesu. 1. Aufl. Tübingen 1855 (im „Leben Jesu fürs deutsche Volk“ und in seiner „Christlichen Glaubenslehre“ hielt er die Stiftung für möglich, aber die Wiederholung könne sich durch Analogie mit dem Passahmahle gebildet haben, so auch Lobstein, La sainte cène. p. 80), Chr. Weisse, Die Evangelienfrage. Leipzig 1856. S. 195. Bezweifelt oder unentschieden gelassen wurde die Frage von Imm. Rückert, in seiner Monographie über das Abendmahl. Leipzig 1856. S. 123 ff., Chr. F. Baur, Vorlesungen über neutest. Theologie. Leipzig 1864. S. 102, Immer, Theol. d. N. T. Bern 1877. S. 329, Wittichen, Beiträge II. Die Idee des Menschen. 1868. S. 175, ders., Leben Jesu. Jena 1876. S. 356, Pfleiderer, Urchristentum. Berlin 1887. S. 407.

In der neuesten Zeit wurde die Stiftung für die Zukunft bestritten von Weizsäcker, Apost. Zeitalter. 2. A. S. 574 ff., Jülicher, a. a. O. S. 217 ff., 235 f., 244 f., Gardner, The origin of the Lords supper. p. 14 f., Spitta, a. a. O.

in dieser Weise vorgehen, nehmen den marcianischen Bericht als den ursprünglichsten an, und da er die Stiftungsworte nicht berichtet, so suchen sie nicht etwa das Fehlen der Worte bei ihm zu erklären, sondern sie ziehen den Schluß: folglich hat Jesus die Worte nicht gesprochen und eine Stiftung für die Zukunft nicht intendiert, Paulus hat dem Herrn die Worte in den Mund gelegt, um die schon bestehende Feier der hl. Eucharistie durch ein ausdrückliches Wort des Herrn den Christen gegenüber zu begründen. Um in dieser Streitfrage zu einem klaren Urteile zu kommen, suchen wir I) darzuthun, daß Jesus thatsächlich eine Stiftung für die Zukunft beabsichtigt hat, II) festzustellen, ob die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* vom Herrn beim letzten Abendmahl gesprochen sind, und III) wenn dies der Fall ist, zu erklären, weshalb die beiden ersten Evangelisten die Worte auslassen konnten und ausließen.

I. [1]) Ausdrücklich versichert der Apostel Paulus zum Beginn seines Berichtes, daß er das Folgende vom Herrn selbst empfangen habe (I. Cor. 11, 23). Daraus läßt sich wenigstens soviel schließen, daß er absichtlich und wissentlich keine anderen Lehren und keine andere Auffassung vom letzten Abendmahl geben will, als die vom Herrn selbst der Feier beigelegte [2]). Es wäre nicht nur „ein Gedankensprung von apostolischer Kühnheit“ gewesen, wenn Paulus das Mahl, bei dem Jesus nur von seinen Jüngern habe Abschied nehmen und andeuten wollen, daß sein Tod eine Quelle des Segens werden solle, zu einem von Christus angeordneten Kultakt umgebildet hätte [3]), sondern ein den Intentionen des Herrn zuwiderlaufendes, betrügerisches Verfahren ge-

---

S. 228 f., 287, Mensinga, in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893. S. 271 f., Grafe, in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1895. S. 118, 132 f., 136 f., Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes. I. Freiburg 1895. S. 135 f.

[1]) Da sich gegen die eben genannten Kritiker bald ein Sturm der Entrüstung und eine Flut von Gegenschriften erhob, welche das Abendmahl als eine von Christus für alle Zeiten eingesetzte Stiftung bewiesen, so können wir uns bei dem ersten Punkte kurz fassen. Vgl. besonders Gemmel in „Beweis des Glaubens“. 1896. S. 291 ff., Schultzen, a. a O. S. 44 f., Nösgen, Komment. zu Mt, Mc, Lc. S. 188, Josephson, Das hl. Abendmahl und das N. T., ferner die eingehende Erörterung der Frage bei Schaefer, Herrenmahl. S. 211—281. Hoffmann, a. a. O. S. 98 ff., Lichtenstein a a. O. S. 38 ff., u. a.

[2]) Hoffmann, a. a. O. S. 41, Schaefer, a. a. O. S. 214 ff., Lichtenstein, a. a. O. S. 22: die gegenteilige Annahme „ethisch nicht zulässig“.

[3]) Jülicher, a. a. O. S. 245.

wesen, welches mit der ausdrücklichen Versicherung: „ich habe es vom Herrn empfangen" sich schlecht vertrüge und gerade den Apostel, der sich immer darauf beruft, daß er sein Evangelium vom Herrn selbst empfangen, in ein sonderbares Licht setzen würde. Wenn Paulus, wie wir oben § 2 gezeigt, die einzelnen Gedanken und Wahrheiten, die sich im Abendmahl kundgeben, in einer Offenbarung erfahren und er trotzdem dem Herrn einen ihm fremden Gedanken unterschiebt, müßte man ihm bewußte Unwahrheit und absichtliche Täuschung entgegen dem speziellen Auftrage und der genauen Mitteilung Christi zur Last legen, und wer wollte das wagen?! Wenn Paulus aber alle seine Kenntnis den Uraposteln verdankt, müßte er entweder trotz ihrer etwaigen Versicherung, daß das letzte Abendmahl nur ein Abschiedsmahl gewesen sei, den Gedanken der Stiftung hineingetragen haben, was sicherlich Widerspruch hervorgerufen haben würde, oder die Urapostel, d. h. die Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu, waren selbst von der Stiftung für die Zukunft überzeugt. Letzteres war auch der Fall; denn sie selbst hatten schon frühzeitig die eucharistische Feier, das Brotbrechen (Act. 2, 42), in der Gemeinde als Kultakt eingeführt [1]). Dies hätten sie aber niemals gethan, wenn sie, nur einem „innern Bedürfnisse" folgend, das hl. Abendmahl wiederholt hätten, um sich immer wieder den letzten Abend, den sie mit ihrem Herrn und Meister verlebt hatten, ins Gedächtnis zurückzurufen, wenn sie nicht vielmehr sicher wußten, daß eine Wiederholung der Feier in seiner Kirche von Jesus gewollt war [2]). Außerdem hatte Paulus schon früher den Korinthern die Lehre vom letzten Abendmahl berichtet *(ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν* I. Cor. 11, 23); die Eucharistie wurde längst in ihrer Stadt als Mittelpunkt der Agapen begangen. Auch zeigen die wegen ihrer Hervorhebung und Betonung einen Gegensatz fordernden Ausdrücke: *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα, ἐμῷ αἵματι, καινὴ διαθήκη,* daß die heidenchristlichen Korinther mit den genauen Lehren vom hl. Abendmahl, insbesondere mit seiner Beziehung zum A. T. und zu der Zukunft, vertraut sein mußten, sodaß Paulus nicht, „um etwaige Mißbräuche bei der Feier abzuschaffen", den Gedanken einer Stiftung durch Jesus hineintragen konnte. Es ist demnach die Annahme un-

[1]) Auch Paulus setzt I. Cor. 11, 17 jene Feier schon voraus.

[2]) Clemen, a. a. O. S. 33, Schaefer, Herrenmahl. S. 260 ff.

möglich, Paulus habe dem hl. Abendmahl eine derartige Bedeutung beigelegt und er sei der eigentliche Urheber der hl. Eucharistie als kirchlichen Kultaktes.

Wie verhalten sich aber Mt und Mc zu der Deutung des hl. Mahles als Stiftung für die Zukunft? Schließen sie dieselbe aus oder lassen sich auch bei ihnen Andeutungen dafür finden? „Das Fehlen des Befehls ist an sich noch nicht entscheidend. Die Handlung konnte auch so geartet sein, daß die Jünger auch ohne ausdrückliche Worte aus ihr erkennen konnten, daß sie nach Jesu Absicht wiederholt werden sollte“ [1]). Schon der Anschluß an das Passahmahl, das durch eine erstmalige Anordnung und deren Vollzug eingeführt und dann als regelmäßiger Brauch des Volkes Gottes und Bestandteil seines Gesetzes, kurz als gottesdienstlicher Ritus gefeiert worden war [2]), mußte die Jünger etwas Ähnliches für das Passahmahl in der neutestamentlichen Gottesordnung ahnen lassen. Wenn Jesus ihnen dann sein *σῶμα* und *αἷμα* zum Genusse gab, und zwar nicht bloß zur Symbolisierung der Heilsbedeutung seines Todes oder zur Stärkung für die bevorstehende Trennung, sondern als seinen realen Leib und sein wirkliches Blut, konnte Jesu Gabe auch nicht allein für sie bestimmt sein, da er sein Leben dahingegeben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, da er sein Blut vergossen *ὑπὲρ πολλῶν* [3]). Sein Blut hat der Heiland zugleich als Bundesblut bezeichnet mit nicht zu verkennender Anspielung auf Ex. 24, 8. Wie ein Bund nicht für einen Augenblick geschlossen wird, sondern stets von längerer Dauer ist, so war auch der alte Bund zwar am Sinai angeordnet und besiegelt in einer einmaligen Feier, dauerte aber fort, solange Israel das auserwählte Volk Jahvehs war; durch das Blut der Opfer, in denen Israel sein Schuldbewußtsein offenbarte, und die von Jahveh als Ausdruck und äußere Zeichen des Bundesverhältnisses entgegen genommen wurden, fand eine stete Erneuerung statt. Auch der neue Bund wurde durch die einmalige Vergießung des Blutes Jesu am Kreuze ratificiert; in der steten Wiederholung des eucharistischen Opfers sollte aber das Gedächtnis an den Bundesschluß im Kreuzestode erneuert (I. Cor. 11, 25 f.) und die Zuwendung der Segnungen bewirkt wer-

---

[1]) Schultzen, a. a. O. S. 44.

[2]) v. Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 183 f.

[3]) Vgl. Schultzen, a. a. O., dagegen Hoffmann, a. a. O. S. 103.

den [1]). Wenn die Mitglieder des Bundes Sühne für ihre Sünden und Stärkung im Kampfe mit der Sünde erlangen wollen, ist es ihr Recht und ihre Pflicht, sich gerade das, was diese Sühnung und Stärkung vermittelt, anzueignen, d. h. sie müssen sich stets wieder mit dem Leibe und Blute Jesu verbinden. Wie dies geschehen soll, sagt ihnen die ausdrückliche Aufforderung *φάγετε* und *πίετε*; durch das Essen und Trinken, durch den Genuß des Leibes und Blutes Jesu werden ihnen jene Früchte zu teil. „Nur in dem immer wiederholten Nehmen, Essen und Trinken konnte ja die Bundeserneuerung und Aneignung seiner Güter bestehen, wie im alten Bundesmahle ebenfalls die Bundeszugehörigkeit und Aneignung seiner Güter durch die Teilnahme an demselben, durch den Genuß sich vermittelt hatte. Die Worte Jesu *τῆς διαθήκης* und *πολλῶν* weisen auf eine Zukunft und Wiederholung hin, sie entsprechen aber genau dem Alten Bunde und weisen so auch auf die Vergangenheit [2]). Jedenfalls widerspricht also der petrinische Bericht bezüglich einer von Jesus beabsichtigten Stiftung dem paulinischen nicht, sondern aus ihm selbst geht klar hervor, daß auch er eine solche betonen will. Wenn wir endlich noch den Charakter des hl. Abendmahls, das so sehr den Zweck hat, die Liebesgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern als eine den Tod überdauernde darzustellen und zu begründen [3]), ins Auge fassen, müssen wir es ganz unbegreiflich finden, daß „unbefangene Forscher“ dem Heilande die Absicht absprechen können, das letzte Abendmahl als kirchliche Kultfeier für alle Zeiten, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*, einzusetzen.

II. Anders verhält es sich mit der Frage, ob Jesus ausdrücklich den Jüngern einen Befehl zur Wiederholung des letzten Abendmahles gegeben hat, und ob Paulus mit den Worten: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* einen dem ursprünglichen Wortlaut angehörenden Zusatz bietet. Neben vielen, welche die Worte für ein Authentikum Jesu halten, behaupten andere teils, daß Paulus aus dem Sinne und Inhalt der Abendmahlsworte diesen Zusatz abstrahiert

---

[1]) Schanz, Komment. zu Mark. S. 387 f.

[2]) Schaefer, Herrenmahl. S. 250, vgl. Cremer in Realencykl. f. protest. Theol. 3. A. I. S. 32 ff., Lichtenstein, a. a. O. S. 7, 10 f., 38, Hehn, a. a. O. S. 79 f.

[3]) Schanz, a. a. O., Watterich, Konsekrationsmoment. S. 13.

habe [1]), teils daß bereits die Urapostel den Stiftungsbefehl aus der ganzen Feier interpretierend hinzugefügt hätten [2]). Dagegen mag mit mehr Recht angenommen werden, daß Jesus einen Auftrag zur Wiederholung des Mahles ausdrücklich gegeben hat, — ob es gerade die von Paulus angeführten Worte gewesen sind, läßt sich wegen der sonstigen freieren Wiedergabe der Abendmahlsworte beim Apostel nicht aus seinem Berichte allein schließen, dazu müssen noch andere Zeugnisse hinzukommen. Daher kann man, da Lc von P abhängt, und sonst im N. T. ein derartiges Wort des Herrn beim letzten Abendmahl nicht überliefert ist,

---

[1]) Vgl. z. B. Schultzen, a. a. O. S. 21 f., 44 f., 99. B. Weiß, Bibl. Theol. 6. A. S. 336 f., ders., Leben Jesu. II. 3. A. S. 498, 614 f., meint, Paulus habe die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung aus der vom Herrn ihm gegebenen Weisung hinzugefügt, während die ersten Teilnehmer einer solchen Aufforderung nicht bedurften; dagegen vgl. Schmiedel, in Protest. Monatshefte. III, 4. 1899. S. 136 Anm. 2.

[2]) Vgl. Titius, a. a. O. S. 154, Holtzmann, Neutest. Theol. I. S. 304, Schmiedel, im Handkomment. II, 1. S. 134; in den Protest. Monatsheften. III, 4. 1899. S. 136, meint Schmiedel, daß Zusätze zu den Abendmahlsworten Jesu sich leicht hätten bilden können, und sucht die Entstehung der Stiftungsworte auf folgende Weise zu erklären: „Beim Beginne der Handlung sagte deren Leiter ein erstes Mal vielleicht als seine eigene Aufforderung: „nehmt", oder „nehmt, esset", „trinkt alle daraus", wovon ja P und Lc nichts haben. Ein andrer hielt dies vermöge ungenauer Erinnerung für Worte Jesu, wie wir sie bei Mt und Mc finden. Oder es fügte einer ein erstes Mal am Schlusse hinzu: „Dies thun wir zum Gedächtnisse des Herrn" oder auch „dies thut zum Gedächtnis des Herrn"; einem andern kam, weil alles Vorhergehende Worte Jesu waren, unvermerkt die Form über die Lippen: „dies thut zu meinem Gedächtnis"." — Welche Künste und welchen Scharfsinn muß man aufbieten, um an den klaren Worten Jesu vorbeizukommen, um die ursprüngliche Handlung, das hehre Opfermahl, die Stiftung für die Zukunft ihres Charakters zu entkleiden! Wie viele Hypothesen muß man aufstellen, wie viele Vermutungen zu Hilfe nehmen, um aus der unbekannten, selbstkonstruierten Abendmahlsfeier auf die Berichte des N. T. zu kommen! „Vielleicht" hat der Leiter der Abendmahlshandlung als seine eigene Aufforderung gesagt: „nehmt, eßt", meint Schmiedel. Wahrscheinlicher ist es aber, daß man in der ersten Christenheit nicht so leichtfertig Jesu Worte behandelt hat, wie heutzutage. Schon die Ehrfurcht mußte die Christen hindern, ihre eigenen Worte denen des Herrn, zumal in einer solch heiligen Sache, hinzuzufügen. Jedenfalls konnten aber die übrigen Anwesenden Jesu Worte von den liturgischen Gebeten wohl unterscheiden. „Unvermerkt" soll einem die Form über die Lippen gekommen sein: „dies thut zu meinem Gedächtnis". Und sofort sollen alle Anwesenden diesen Zusatz als Worte Jesu aufgefaßt und, ohne Widerspruch zu erfahren, in Zukunft stets als solche gebraucht haben, wodurch sie in die Berichte des hl. Paulus und Lukas und in alle Liturgien übergegangen seien. Das glaube, wer kann!

nur negativ nachweisen, daß ein solcher Zusatz, wenn er nicht auf Jesus selbst zurückgeht, später nicht aufkommen konnte.

Schon längst feierte die Gemeinde die hl. Eucharistie und war mit den Worten Jesu beim letzten Abendmahl genügend bekannt. Wenn nun P unter Berufung auf Christi Autorität und auf seine früheren Mitteilungen dem Herrn den ausdrücklichen Befehl der Wiederholung in den Mund legt, so mußten die Korinther bereits früher ein solches Wort Jesu kennen. Andernfalls zog P sich mit Recht den Vorwurf der Täuschung von ihnen zu, zumal er an der Wiederholung des letzten Abendmahls in Korinth, an der bereits gebräuchlichen Feier der hl. Eucharistie in ihrer Verbindung mit den Agapen, Ausstellungen zu machen hatte. Demnach wird der Apostel den Korinthern schon früher bei Verkündigung des Evangeliums einen derartigen Auftrag des Herrn überliefert haben, was er hinwieder auch nicht thun konnte, wenn er sich nicht in Übereinstimmung gewußt hätte mit den übrigen Aposteln, den Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu, und mit den von ihnen unterrichteten Gläubigen, von denen er andernfalls Vorwurf und gerechten Tadel erfahren hätte [1]).

Wenn also damals bereits eine vollständige Abendmahlsliturgie bestand, d. h. wenn die Worte Jesu in ihrer ausführlichen Form bei der Wiederholung angewandt wurden, dann wären die Worte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* niemals in dieselbe aufgenommen worden, wenn man sie nicht als Authentikum Jesu gekannt hätte [2]). Die schnelle und ausgedehnte Verbreitung der Feier des hl. Abendmahls in der ersten Zeit erklärt sich deshalb sehr leicht, weil die Apostel den Gläubigen die Sicherheit geben und durch ein ausdrückliches Wort des Herrn sich legitimieren konnten, daß die Wiederholung des letzten Mahles von Jesus beabsichtigt und angeordnet war und sie selbst ausdrücklich beauftragt waren, die Wiederholung in derselben Weise und mit denselben Wirkungen, wie Jesus die hl. Eucharistie zum ersten Male gefeiert, vorzunehmen [3]). Diese Gründe machen es gewiß, daß Jesus

---

[1]) Josephson, a. a. O. S. 17 ff.

[2]) Haupt, a. a. O. S. 24, Schaefer, Herrenmahl. S. 228, Hehn, a. a. O. S. 78.

[3]) Deshalb ist auch die Ansicht Jülicher's, a. a. O. S. 244, daß man erst „einem inneren Bedürfnisse folgend" die Handlung wiederholt habe, unhaltbar, weil die Jünger durch ein inneres Bedürfnis nicht bewogen sein würden, auch die Einzelheiten des letzten Mahles und die Worte Jesu selbst zu wiederholen, sondern höchstens sich die Grundgedanken des tröstenden „Abschieds-

beim letzten Abendmahl einen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung, wenn auch nicht sprechen mußte, so doch gesprochen hat.

Zu bezweifeln, daß zu diesem Zwecke gerade die von P zweimal und von Lc einmal berichteten Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* vom Herrn gewählt worden sind, liegt kein Grund vor. Ein positives Argument für diese Worte als Stiftungsbefehl liegt in der Ähnlichkeit derselben mit Ex. 12, 14: „Dieser Tag soll euch zum Gedächtnisse sein". In Anlehnung an diese Stelle, die sich auf das alttestamentliche Passahmahl bezieht, wird Jesus durch ein ähnliches Wort die Wiederholung des neutestamentlichen Passahmahles angeordnet haben [1]).

III. Wenn nun auch der Stiftungscharakter in allen Berichten klar genug hervortritt, sodaß „nichts daran liegt, ob Jesus die Worte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* wirklich gesprochen hat, oder nicht" [2]), so ist es doch auffallend, daß Mt und Mc den Stiftungsbefehl mit keinem Worte erwähnen. Jülicher [3]) meint zwar: „Da die Kirche von Anfang an der Anschauung (daß Jesus eine Stiftung beabsichtigt habe) gehuldigt hat, so ist kein Grund für Mc denkbar, jene Einsetzungsworte (Wiederholungsbefehl), wenn sie mit überliefert waren, zu streichen". Allerdings könnte man, wenn aus den übrigen Worten Jesu bei Mc der Stiftungscharakter nicht deutlich genug hervorginge, mit Jülicher versucht sein, bei Mt-Mc eine abweichende Auffassung vom letzten Abendmahl gerade in dem Auslassen der Worte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* zu finden und diese für einen willkürlichen Zusatz Pauli zu halten. Da aber auch im petrinischen Bericht deutlich genug auf die Zukunft Bezug genommen ist, und der paulinische uns belehrt, daß ein ausdrücklicher Stiftungsbefehl gesprochen ist, so kann es sich nur darum handeln, zu erklären, warum Mt-Mc diesen fortlassen, obwohl er überliefert ist.

---

mahles" ins Gedächtnis zurückzurufen. Vgl. Weizsäcker, a. a. O. S. 574: „Jede Annahme des Aufkommens des Abendmahles erst in der Gemeinde durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit Jesu und des Bedürfnisses der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen"; W. Brandt, a. a. O. S. 295, Hoffmann, a. a. O. S. 105 f., Schaefer, a. a O. S. 262, Hehn, a. a. O. S. 88.

[1]) Schaefer, a. a. O. S. 224, Hehn, a. a. O. S. 79.

[2]) von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 198.

[3]) Jülicher, a. a. O. S. 238.

Man hat sich auf eine schwankende Überlieferung der einzelnen Worte berufen, während die Sache selbst als unbestritten angenommen sei. Die erschütternden Vorgänge der letzten Nacht und der schnelle Eintritt der furchtbaren Ereignisse, durch welche die Jünger von ihrem Meister getrennt wurden, sollen schuld daran gewesen sein, daß die Apostel in der Verwirrung nicht allen Worten Jesu gleiches Gewicht beilegten und daher die einen diese, die andern jene Worte besser behielten [1]). „Einige der Jünger werden die Worte Jesu „dies thut zu meinem Gedächtnis“ behalten haben, und sie überlieferten sie Paulus, andern aus dem gleichen Jüngerkreise standen sie nicht mehr so genau in der Erinnerung, und diese waren die Gewährsmänner des Markus“ [2]). Freilich überstürzten sich nach der Feier, die Jesus an dem letzten Abend seines Lebens mit seinen Jüngern beging, die einzelnen Ereignisse in rapider Aufeinanderfolge: Jesus wird von einem seiner Jünger verraten und seinen Feinden ausgeliefert, dann von den Schergen gefangen genommen, vor den Richterstuhl geschleppt und zum Tode verurteilt. Dies alles wirkte auf die Apostel dermaßen ein, daß sie fast alle in schwächlicher Furcht ihren Herrn und Meister verließen und traurig und einsam umherirrten. Aber mochten sie auch am Abend schon eine Ahnung von den Bedrängnissen, die kommen sollten, haben, so verlief doch die Feier des Passahmahles und der Einsetzung der hl. Eucharistie ohne jede äußere Störung. Die Jünger waren noch so sehr mit sich und ihrem eigenen Schicksal beschäftigt, daß sich ein Streit um den Vorrang unter ihnen erheben konnte (Lc 22, 24 ff.). Von einer Verwirrung und Überwältigung der Sinne bei den Jüngern, bevor Jesus ihnen durch die Gefangennahme wirklich entrissen war, kann also keine Rede sein. Welch tiefen Eindruck mußte aber der Augenblick auf sie machen, als Jesus nach dem gesetzlichen Passahmahl ein neues Mahl begann, in dem sie den Gegensatz zum ersteren und dessen Erfüllung erkennen mußten! Wie werden sie hierbei auf die feierlichen und wichtigen Worte des Herrn: dies ist mein Leib, dies ist mein

---

[1]) So Haupt, a. a. O. S. 6.

[2]) Schaefer, a. a. O. S. 222, der sich auf die verschiedenen Ansichten der ersten Zeit über den Tag des letzten Abendmahls und den Todestag Jesu beruft. Aber diese Verschiedenheit entstand erst durch eine verschiedene Erklärung der synoptischen und johanneischen Überlieferung. Vgl. gegen Schaefer in Übereinstimmung mit unserer Ansicht Lichtenstein, a. a. O. S. 60.

Blut des Bundes, gelauscht haben! Als dann der Herr ihnen selbst sogar die Vollmacht gab, dieses Mahl zu wiederholen, in dem sie sich in einer bisher ganz unbekannten Weise mit ihrem Heilande auf das innigste durch den Genuß vereinigen sollten und zwar für die ganze folgende Trennungszeit, werden sie sich diese Worte, mit denen der Herr ihnen ein solch wichtiges Recht und eine so erhabene Pflicht gegeben hatte, unauslöschlich ins Gedächtnis geprägt haben. Und wenn thatsächlich der eine oder andere diesen Worten nicht das gehörige Gewicht beigelegt und sie vergessen haben sollte, so waren doch die Jünger von Jesu Tod wenigstens bis Pfingsten stets vereint, in welcher Zeit sie beim gegenseitigen Austausch ihrer Erinnerungen, Gedanken und Gefühle unzweifelhaft auch jene Stiftungsworte sich werden erzählt haben. Außerdem war vielleicht gerade Petrus der Hauptgewährsmann für den genauen Wortlaut des Apostels Paulus; Markus war andererseits ein Schüler des Apostelfürsten, und ihm wird daher ebensogut wie Paulus die Aufforderung zur Wiederholung bekannt gewesen sein. Die Ansicht von der „schwankenden Überlieferung" betreffs der Stiftungsworte erklärt demnach diese Differenz der Berichte nicht.

Auf eine andere Weise will Bratke[1] die Harmonie zwischen den beiden Berichtsgruppen herstellen: Mc hat auch einiges, was bei P fehlt, λάβετε und ἔδωκεν; wenn man nun zum Objekt von λάβετε das Brot und den Wein in ihrer Eigenschaft als Erinnerungszeichen macht, so erhält das „Nehmet" den Sinn: „Machet Brot und Wein zu Mitteln der Erinnerung an mich, und dann ersetzt das λάβετε bei Mc vollständig das paulinische τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν." — Es ist gewiß merkwürdig, daß sich nur im petrinischen Berichte die Aufforderungen zum Essen und Trinken finden, nur im paulinischen die Aufforderung zur Wiederholung. Man könnte deshalb leicht zur Ansicht kommen, beide dem Sinne nach gleichbedeutend zu nehmen. Aber die Worte λάβετε, φάγετε, πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες beziehen sich in erster Linie auf die anwesenden Jünger und die damalige Situation, daher werden sie gerade von Mt-Mc berichtet; τοῦτο ποιεῖτε κτλ geht dagegen ausschließlich auf die Zeit nach Jesu Tode, hierin tritt gerade die Bedeutung des letzten Mahles für die Zukunft hervor, weshalb P diese Worte wiedergiebt. Gegen Bratke sei noch bemerkt: τοῦτο ποιεῖτε κτλ kann nicht heißen: „machet Brot und Wein zu Erinnerungszeichen", wo-

---

[1]) Theol. Litt.-Bl. XVII. 1896. S. 297 ff.

gegen die richtige Beziehung des τοῦτο und besonders die Bedeutung von ἀνάμνησις spricht (vgl. § 7). Außerdem ist die Ergänzung zu λάβετε: nehmet dies zu Erinnerungszeichen, ganz willkürlich; die Jünger konnten den Ausdruck keineswegs so verstehen. In λάβετε, φάγετε, πίετε liegt zwar enthalten, daß für alle, die teilhaben wollen am Leibe Jesu und an den Gütern des in seinem Blute gestifteten Bundes, die Pflicht besteht, das letzte Mahl Jesu zu wiederholen, um im Genusse der Opfergaben sich die Segnungen anzueignen, und insofern besteht eine Ähnlichkeit mit den Worten τοῦτο ποιεῖτε κτλ, nicht aber können jene Worte den Stiftungsbefehl ersetzen.

Wenn nun auch nicht ein direkter Stiftungsbefehl bei Mt-Mc gefunden werden kann, so lassen sich doch immerhin Gründe finden, die das Auslassen desselben motivieren. Über die Ereignisse des letzten Abends berichten am ausführlichsten Johannes (Reden des Herrn) und Lukas (Verlauf des Passahmahls). Mt und Mc beschränken sich auf die Erzählung von der Bezeichnung des Verräters (Mt 26, 21—25, Mt 14, 18—21) und von der Einsetzung der hl. Eucharistie. Man kann daher von vornherein bei ihnen nicht einen ausführlichen Bericht mit Angabe aller Worte, die Jesus in Anknüpfung an das Abendmahl gesprochen hat, erwarten. Sie wollen nur jenes wichtige Ereignis, jenen letzten Liebeserweis des Herrn, die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles, nicht übergehen und berichten die Hauptmomente, daß Jesus seinen Aposteln seinen Leib und sein Blut, mit dem er die Stiftung des neuen Bundes in Verbindung brachte, zum Genusse dargereicht habe; finden sich doch auch sonst häufig bei den Evangelisten, namentlich bei Mc, Kürzungen des ihnen zu Gebote stehenden Materials[1]). Möglicherweise wollten sie vor der Öffentlichkeit die Thatsache geheim halten, daß das letzte Abendmahl von Jesus auch für die Zukunft eingesetzt war und von den Christen stets wiederholt wurde[2]). Ob aber in so früher Zeit die Arkandisciplin schon gehandhabt wurde, ist sehr fraglich; man brauchte noch nicht zu fürchten, daß die

[1]) Schaefer, Al., Einleitung. S. 222, Zahn, Einleitung. II. S. 325 ff.

[2]) Auch Zahn, a. a. O. S. 376, findet es vollkommen begreiflich, daß Lc, der (wenn D recht hat) „eine auffällig magere Darstellung der Abendmahlsstiftung liefere“, dieses höchste Mysterium des christlichen Gottesdienstes nicht vor den Augen eines Nichteingeweihten enthüllen wollte. Vgl. Schanz, Komment. über Mark. S. 22 f., bezüglich der Auslassung der Verheißung des Primates bei Mc. Gegen diese Anschauung s. J. Belser, Einleitung in das Neue Test. Freiburg 1901. S. 16 f.

Heiden in den heiligen Schriften Anklagepunkte suchen würden, da ihnen in jener Zeit diese nicht in die Hände gerieten. Selbst in der mündlichen Predigt wurde es offen gesagt und erläutert, daß Jesus einen solchen Stiftungsbefehl gesprochen habe. Eben deshalb, weil die Christen der ersten Zeit durch die Predigt und die bestehende Feier der hl. Eucharistie über den Verlauf des letzten Abendmahles und die dabei gesprochenen Worte bereits genügend unterrichtet waren, brauchten Mt und Mc nicht ausdrücklich das Wort Jesu zu erwähnen, durch welches er die Wiederholung angeordnet hatte. Die Thatsache der Wiederholung war der sicherste Beweis, daß der Herr den Aposteln einen derartigen Auftrag gegeben. Weil niemand daran zweifelte, weil es allgemein und als sicher bekannt war, daß Christus die Stiftungsworte gesprochen, so nahm niemand Anstoß daran, daß die beiden ersten Evangelisten diese Worte übergingen [1]).

Noch ein anderer Grund, der bisher fast gar nicht beachtet worden ist [2]), mag für Mt und Mc maßgebend gewesen sein, den Stiftungsbefehl auszulassen. Nach der Einsetzung des Kelches berichten nämlich beide ein Wort des Herrn (Mt 26, 29, Mc 14, 25), welches wegen seiner Form und Stellung den Exegeten mancherlei Schwierigkeiten gemacht hat. Da wir dasselbe Wort in Lc 22, 18 antreffen, der überhaupt in der Erzählung der Ereignisse des letzten Abends die beste Ordnung innehält, so mag es berechtigt erscheinen, zunächst die Bedeutung dieses Ausspruches Jesu nach Lc zu ergründen.

Schon v. 16 berichtet dieser ein ähnliches Wort, welches Jesus im Anschluß an das Essen des Passahlammes gesprochen hatte, woran auch Jesus teilgenommen: *ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτό* = nicht mehr werde ich essen, was ich bis jetzt gegessen: *ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, bis es erfüllt sein wird im Reiche Gottes. Wird der Herr dann wieder das Passah essen? Das wird

---

[1]) Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 635, sieht in dem Auslassen des *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* bei Mc eine judenchristliche Tendenz. Vgl. hierzu S. 32 f. über die „judenchristl. Tendenz“ in D.

Darüber, daß Mt und Mc den Stiftungsbefehl, weil bekannt in und durch die Wiederholung, auslassen konnten, vgl. auch Knabenbauer, Comm. in Luc. p. 576, Hehn, a. a. O. S. 79, Clemen, a. a. O. S. 12 f.

[2]) Grimm, Leben Jesu. VI. S. 120. Anm., ist m. W. der einzige, der dieselbe Vermutung ausspricht.

nicht gesagt, da durch die Konjunktion ἕως nur das bis zu einem genannten Termin Dauernde eingeführt wird, ohne alle Berücksichtigung dessen, was jenseits des Termins liegt (vgl. Mt 1, 25; 5, 18. 26; 22, 44; Joh, 9, 18). Nicht das wird in den Worten betont, daß Jesus dann nicht mehr essen wird, vielmehr der Umstand, daß das Passahmahl überhaupt nicht mehr gefeiert werden soll, daß es aufhören soll, weil seine Erfüllung naht. Der Tod Jesu bewirkt die Eröffnung und Aufrichtung des neuen „Gottesreiches“, auf das der Heiland von jeher hingearbeitet hat. Nicht im Himmelreiche, sondern in dem sichtbaren Reiche Gottes auf Erden, in der Kirche, wird das Passahmahl in wahrhafter Weise erfüllt[1]). Im überirdischen, himmlischen Gottesreiche könnte die Erfüllung nur in uneigentlichem Sinne stattfinden; denn diese besteht in einem dem Vorbilde gleichgearteten Antitypus. Da dieser sich im eucharistischen Mahle der Kirche als dem neutestamentlichen Passah- und Bundesmahle kundgiebt, so ist auch die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht im Jenseits, sondern in der Kirche Christi zu suchen[2]). Wie dem ersten Opfer des geschlachteten Passahlammes in Ägypten[3]) sich eine Opfermahlzeit anschloß, in welcher das Lamm gegessen wurde, so giebt Christus bei der Stiftung des neuen Bundes, seinen Opfertod als schon geschehen betrachtend und dessen Wirkungen vorwegnehmend, den Jüngern seinen im Tode dahingegebenen Leib und sein vergossenes Blut

---

[1]) Von den älteren Erklärern wird *βασιλεία τοῦ θεοῦ* meistens als das Reich Gottes im Himmel verstanden, neuerdings z. B. von Schanz, Komment. über Luk. S. 504, Pölzl, Komment. IV. S. 65, u a.; dagegen vgl. Grimm, Leben Jesu. VI. S. 56, Belser in Tübing. Theol. Quartalschr. 1896. S. 567 ff., ferner s. noch Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu. 2. A. Straßburg 1892. S. 197 f, Holtzmann, Neutest. Theol. I. S. 189 ff., Hahn, Lukasevang. II. S. 585 ff., Dalman, Die Worte Jesu. I. S. 75 ff., und die S. 76 angeführte Litteratur.

[2]) Die Exegeten lassen sich meist durch Mt 26, 29 (Mc 14, 25) und die Stellung nach der Einsetzung des Abendmahls bestimmen, auch Lc 22, 16 u. 18 eschatologisch zu nehmen. Dagegen vgl. Belser, a. a. O. Lc hat jedenfalls die richtige Stellung, s Knabenbauer, Comm. in Luc. p. 570 s., u. oben S. 85 ff.

[3]) Das Passahlamm wurde nicht bloß zu dem Zwecke geschlachtet, um gegessen zu werden, sondern die Schlachtung war zugleich ein Bekenntnis der Sünden, sei es nun ein Privatopfer (Chwolson in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895. S. 362 f.) oder ein öffentliches, in dem sich die Idee des Sünd- und Friedopfers vereinigte (Schegg, Bibl. Archäologie. Hrsgeg. v. Wirthmüller. Freiburg 1886—1888. S. 577). Gegen von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 183 und II, 1. S. 177.

zum Genusse dar, ein Mahl, das wie das Passahmahl als gottesdienstlicher Brauch die Bundesangehörigkeit stets von neuem dokumentieren und befestigen soll [1]). Weil nun Jesus im neutestamentlichen Bundesmahl unter den zwei Gestalten von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut reicht, so fügt er zur Vervollständigung der Parallele ein dem beim Passahlamm gesprochenen ähnliches Wort beim sog. „Segensbecher" hinzu (Lc 22, 18): Das Gewächs des Weinstocks, den Wein tranken sie bisher beim Passahmahl; wenn aber das Reich Gottes kommt *(ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ)*, wird nicht mehr Wein, sondern das Blut Christi selbst zum Tranke dienen [2]). Gleich nach diesem Ausspruche Jesu berichtet Lc die Einsetzung der hl. Eucharistie und dabei das Wort des Herrn: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (v. 19). Nicht wie das Passahmahl soll es nur eine irdische Erlösung (aus der Gewalt der Ägypter) versinnbilden, sondern das stets zu wiederholende hl. Abendmahl wird gefeiert zur Erinne-

[1]) Insofern ist es die Erfüllung des vorbildlichen Passahmahles; es ist aber wegen des erhabeneren Inhaltes zugleich ein neues Mahl, da neue Gaben zur Speise und zum Tranke gereicht werden. Darum ist auch die Lesart des Cod. D zu v. 16 statt *πληρωθῇ* — *καινὸν βρωθῇ* (von Blass recipiert) ganz sinngemäß. Nestle, Philologia sacra. Berolini 1896. p. 38, führt die verschiedenen Lesarten auf eine Verwechselung zwischen כָּלָה „vollenden" und אָכַל „essen" zurück mit Berufung auf einige alttestamentliche Stellen, wie Ez. 7, 15, Jerem. 15, 16, II. Paral. 30, 22, in denen das hebräische אָכַל in der LXX durch *συντελεῖν* wiedergegeben ist, vgl. auch Prov. 30, 1 וְאֻכָל = Aquila: *τέλεσον* (vgl. Belser, a. a. O., Resch, Paralleltexte zu Luk. S. 624, 649 f.). Abgesehen von der unbewiesenen Voraussetzung einer hebräischen Vorlage für Lc, läßt sich die Lesart von D leichter als Konformation mit den Parallelstellen erklären, zumal da אָכַל wohl *βρωθῇ*, nicht aber das ausdrückliche *καινόν* verständlich macht. Vgl. Dalman, a. a. O. S. 44.

[2]) *ἕως οὗ . . . ἔλθῃ* will selbstverständlich nichts anderes besagen, als das v. 16 gebrauchte: bis es erfüllt ist im Reiche Gottes. *ἕως οὗ (ὅτου)* braucht nicht in striktem temporalen Sinne genommen zu werden. Wie Resch, a. a. O. S. 630, vermutet, könnte es dem hebräischen עַד־אֲשֶׁר entsprechen und würde im Deutschen ausgedrückt durch „und dafür", sodaß der Sinn wäre: das Gewächs des Weinstocks werde ich in Zukunft nicht mehr trinken, oder allgemein, wird nicht mehr getrunken werden, da das Reich Gottes naht, mit dem auch die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles und das Aufhören seiner rituellen Becher gekommen ist; denn an des Weines Stelle wird im Reiche Gottes etwas Neues getrunken, nämlich das gleich zu konsekrierende Blut Christi.

rung an den Erlöser κατ' ἐξοχήν und an sein größtes Werk, die Erlösung der ganzen Menschheit aus der Sklaverei des Satans und der Sünde durch den Tod am Kreuze. Wie lange dieses Mahl dauern soll, sagt Paulus, der Lehrer des hl. Lukas, ganz klar: ἄχρις οὗ ἔλθῃ, bis der Heiland wiederkommt, um die Früchte seiner Erlösung zu ernten, um mit seinen getreuen Bundesangehörigen einzugehen in das himmlische Reich seines Vaters. Besonders die Jünger Jesu haben stets mit ihm in allen Prüfungen und Kämpfen ausgeharrt (Lc 22, 28), darum giebt er ihnen noch den besonderen Trost, daß er nach der irdischen Laufbahn mit ihnen ein ewiges Freudenmahl im Himmel veranstalten will, an dem der Herr selbst mit allen Gläubigen teilnimmt (Lc 22, 30); es ist eben das Hochzeitsmahl des Lammes (Apoc. 19, 9), bei dem die Geladenen vom Bräutigam mit göttlicher Speise, mit seinem eigenen Leben genährt werden (Mt 25, 1—13)[1]. Das ist die Gedankenfolge bei Lc, der in steter Steigerung erst das alttestamentliche Passahmahl schildert und daran das Wort des Herrn knüpft, daß für das Passahmahl die Zeit der Erfüllung gekommen ist; ein neues Reich, das eigentliche Reich Gottes im Gegensatz zum vorbildlichen Gottesreiche im A. T., bricht an und jedes Vorbild, darum auch das auf Zukünftiges und Höheres weisende Passahmahl muß aufhören. Denn der Herr fährt gleich darauf fort mit der Einsetzung des heiligen Abendmahles, in dem das wahre Passahlamm Jesus Christus die Speise und sein Blut im Kelche, dem wahren „Segensbecher", den Trank bildet; an Stelle des alten soll das neue Passah-, Opfer- und Bundesmahl der Anhänger Christi treten, das bis zu seiner einstigen Wiederkunft wiederholt werden soll. In diesem Mahle erhalten die Gläubigen, obgleich es für die irdischen Verhältnisse schon die innigste Gemeinschaft mit dem Heiland und Gottmenschen

[1]) Grimm, Leben Jesu. V. S. 637 ff. — Spitta, a. a. O. S. 268 f., läßt den Herrn schon im letzten Abendmahle den ihm und den Seinigen beschiedenen Sieg, die Vollendung des Reiches, also eine prophetische Antecipation des messianischen Mahles feiern, dagegen s. Haupt, a. a. O. S. 16 f., Grafe, a. a. O. S. 129 f., S. 132 f., Schultzen, S. 88 f., Holtzmann, Neutest. Theol. I. S. 300, Titius, a. a. O. S. 151 f., 155, Hoffmann, S. 77 f., Cremer in Realencykl. f. prot. Theol. 3. A. I. S. 34, J. Weiß in Theol. Litt-Ztg. 1893. S. 398, Schaefer, Herrenmahl. S. 238, Lichtenstein, S. 43 ff., 65 f., Hehn, S. 90 ff. Für Spitta sprechen sich aus, aber ohne sichere Zustimmung von Soden in Deutsche Litt.-Ztg. 1894. S. 611 f. u. Harnack, Dogmengeschichte. I, 3. S. 64 f.

Christus vermittelt, zugleich auch einen Vorgeschmack jenes himmlischen Mahles, das der Herr die ganze Ewigkeit hindurch mit seinen Getreuen feiern wird, in dem durch die beseligende Anschauung und den ewigen Besitz die erhabenste und vollkommenste Vereinigung zwischen dem Menschen und seinem Gott und Erlöser stattfindet.

Aus dieser schönen Gedankenreihe, die Lc uns in c. 22, 15—30 entwickelt, finden wir bei den beiden ersten Evangelisten nur einen Ausspruch wieder, der Mt 26, 29 und Mc 14, 25 berichtet wird. Er gleicht genau Lc 22, 18, abgesehen von zwei wichtigen Differenzpunkten: 1. *ἕως οὗ* bei Lc ist in *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν* umgewandelt; 2. anstatt *πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ* (bzw. *ἔλθῃ ἡ βασιλεία*) Lc bei Mt-Mc das speziellere *καινὸν πίνω*. Welches ist der Sinn des Wortes bei Mt-Mc? Wenn es auch unmittelbar nach der Einsetzung des Kelches folgt, so kann es doch nicht in direkter Beziehung dazu stehen, worauf schon die viel allgemeinere Anknüpfung (*δέ* Mt, *ἀμήν* Mc) als das begründende *γάρ* bei Lc hinweist. Das *οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι* Mt (*οὐκέτι οὐ μὴ πίω* Mc) fordert, wenn an richtiger Stelle, die Voraussetzung, daß Jesus aus dem Abendmahlskelch getrunken habe, was dogmatisch unhaltbar und exegetisch unbegründet ist. Beim Passahmahl dagegen war es selbstverständlish, daß der Hausvater von dem Weine (*γένημα τῆς ἀμπέλου*) trank. Daher deuten, wie bei Lc, auch hier die Worte auf den letzten Genuß des Passahmahles seitens Jesu [1]). Auch *καινόν* widerspricht der Beziehung des Trinkens in Mt 26, 29 auf das Abendmahl, da in diesem der Herr den Jüngern das Höchste gab, was er geben kann, seinen eigenen Leib und sein Blut mit Gottheit und Menschheit; im Himmel ist nicht der Gegenstand des ewigen Genusses und Besitzes ein neuer, sondern nur die Art und Weise der Vereinigung mit Christus ist neu zu nennen. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, daß Mt und Mc diesen Ausspruch des Herrn auf das vorangegangene Passahmahl bezogen haben, wenn sie dieses selbst auch nicht in seinem Verlaufe schildern und auch des Bechers, an den das Wort geknüpft war,

[1]) Knabenbauer, Comm. in Luc. p. 570 s. — Langen, letzte Lebenstage Jesu. S. 188, sucht darzuthun, daß in den Worten ein Trinken Jesu nicht ausgedrückt zu sein brauche. Aber das ausdrückliche *ἀπ' ἄρτι* Mt und *οὐκέτι* Mc, die ein Trinken bis zu diesem Zeitpunkte voraussetzen, lassen sich doch nicht einfach wegdeuten.

nicht Erwähnung thun. In solcher Beziehung will Mt 26, 29 besagen: Ich werde in Zukunft nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, weil ein neuer Trank, ein neues Mahl in dem Reiche meines Vaters dessen Stelle vertreten soll, nämlich das jetzt gefeierte Abendmahl [1]). Soweit entspricht Mt 26, 29, Mc 14, 25 den vv. 16 und 18 bei Lc und dem *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* v. 19: Das Passah ist erfüllt und dafür wird im neuen Bunde ein neues Mahl gefeiert; es fehlt der Hinweis, daß den Jüngern die Vollmacht übertragen wird, es zu Jesu Gedächtnis zu thun. Dadurch aber, daß Mt und Mc *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης* hinzufügen, verbinden sie mit dem Gedanken von der Abrogierung des alttestamentlichen Passahmahles durch die Einsetzung der hl. Eucharistie zugleich die weitere Vorstellung von dem messianischen Mahle im Himmel [2]). So haben die beiden ersten Evangelisten die in drei Aussprüchen des Herrn aufsteigende Gedankenreihe bei Lc in ein Wort verschmolzen, und dadurch legt sich die Vermutung nahe, daß sie dieses Wort, welches im Verlaufe des Passahmahls gesprochen ist, gleich nach der Einsetzung des letzten Abendmahls berichten, um dem Gedanken Ausdruck zu geben, daß die hl. Eucharistie die Erfüllung des Passahmahles, eine Stiftung für die Zukunft und ein Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit ist. In der von Mt und Mc berichteten Form und Stellung kann es als geeignet erscheinen, den Stiftungsbefehl bei P-Lc zu ersetzen.

---

[1]) Auf die erste Person in *καινὸν πίνω* ist kein großes Gewicht zu legen. Man könnte mit Resch, a. a. O. S. 629 Anm., annehmen, Jesus habe allgemein gesagt: עַד־שְׁתוֹת, bis zum neuen Trinken im Gottesreiche, d. i. dafür, anstatt des abgeschafften Passahmahls mit seinem *γέννημα τῆς ἀμπέλου*, soll etwas Neues getrunken werden, und zwar mein vergossenes Blut, welches ich euch Jüngern soeben gereicht habe.

[2]) Die zeitliche Wendung *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης* erweckt mehr als die Ausdrucksweise bei Lc die Vorstellung, zwischen dem hier Berichteten und dem in Aussicht gestellten Essen uud Trinken müsse ein längerer Zeitraum verstrichen sein, vgl. Belser, in Tübing. Theol. Quartalschr. 1896. S. 567.

III. Teil.

Die ursprüngliche Quelle und Form der Abendmahlsberichte.

§ 11. Das Verhältnis der Berichte zu einander; die Tradition.

Als sicheres Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung dürfen wir annehmen, daß die vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte sich in der Auffassung der Feier und in der Wiedergabe der Gedanken Jesu nicht widersprechen. Freilich treten in den einzelnen Berichten einige Punkte je nach dem Zweck und der Absicht des Schriftstellers schärfer hervor, jedoch sind alle wichtigen Momente und Gedanken der Feier in allen Berichten wenigstens implicite enthalten. In den wesentlichen Teilen der Einsetzungsscene treffen wir eine große Übereinstimmung in allen Relationen an. Wegen der mannigfachen Unterschiede hat man mit Recht zwei Gruppen aufgestellt: Mt-Mc und P-Lc. Wenn man aber bedenkt, daß kein direkter Zusammenhang zwischen den Berichten des Mt und Mc, bei denen die Ähnlichkeit am frappantesten auftritt, besteht, so muß für ihre Übereinstimmung ein Grund vorhanden sein. Ist es ferner doch höchst merkwürdig, daß alle Berichterstatter das Wort Jesu beim Brote: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* in ganz gleicher Weise wiedergeben, daß sie die einzelnen Handlungen Jesu: *λαβών, εὐχαριστήσας*[1]), *ἔκλασεν* u. s. w. in gleicher Reihenfolge mit fast denselben Ausdrücken erzählen. Diese Erscheinung findet sich häufiger im N. T., namentlich in den drei ersten Evangelien, und ist zu einem der

---

[1]) Wenn unter *εὐχαριστήσας*, bezw. *εὐλογήσας* ein Gebet Jesu zu verstehen ist, ist der Umstand, daß alle Berichte den Inhalt und die Form des Gebetes mit einem Worte wiedergeben, noch besonders auffällig.

wichtigsten Probleme der Evangelienforschung, der sog. synoptischen Frage, geworden [1]).

Eine Lösung dieses Problems soll an dieser Stelle nicht versucht werden; vielleicht ist es überhaupt nicht möglich, ein befriedigendes Gesamturteil über das Verhältnis der Evangelien zu einander zu fällen. Ohne daher auf den genaueren Wert und die Gründe der einzelnen Hypothesen einzugehen, möge nur untersucht werden, welche von den aufgestellten Theorien dem Verhältnis der Abendmahlsberichte zu einander am meisten gerecht wird.

I. Am einfachsten wird die Übereinstimmung derselben erklärt durch die Benutzungshypothese, dagegen geben gerade die Abweichungen, die sich als Zusätze oder Ergänzungen, Auslassungen oder Umgestaltungen erkennen lassen, Zeugnis von einem selbständigen Vorgehen der Schreibenden [2]). Wenn auch bei den Verfechtern dieser Hypothese keine Einmütigkeit herrscht [3]) und durch die Mannigfaltigkeit der aufgestellten Theorien ein starker Argwohn gegen ihre Richtigkeit sich erhebt, so ist es doch als möglich oder sogar als selbstverständlich anzunehmen, daß ein späterer Schriftsteller auf einen früheren, der denselben Gegenstand behandelt hat, Rücksicht nimmt. Beim Abendmahlsbericht ist die Annahme nicht ohne Berechtigung und Wahrscheinlichkeit, daß Mc und Lc, wenngleich sie das von ihren Lehrern Petrus, bzw. Paulus Überkommene getreu wiedergeben wollten, trotzdem in Anlehnung an Mt (im aram. Original), bzw. Mt-Mc kleine Zusätze oder Auslassungen vornahmen, die den Sinn des petrinischen, bzw. paulinischen Berichtes nicht berührten. Am meisten scheint das bei Lc der Fall zu sein. Die paulinische Form kennen wir aus I. Cor. 11, 23 ff. Daß Lc diese Form benutzt hat, ist wohl anzunehmen wegen der eigenartigen Kelch-

[1]) „Die Entstehung der drei synoptischen Evangelien gehört zu den Fragen der neutestamentlichen Kritik, bei welchen dieselbe trotz des umfangreichen Stoffes, der sich bei der Untersuchung allmählich aufgehäuft hat, noch am wenigsten zu übereinstimmenden und sicheren Ergebnissen gelangt ist." So Köstlin, Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien. 1853. S. 3.

[2]) Cornely, Introductio specialis in Nov. Test. Paris 1887. p. 181 sqq., Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipzig 1890. S. 102 ff.

[3]) Kaulen, Einleitung III. S. 11: „Jede nach der Kombinationsrechnung mögliche Ordnung zwischen den drei Evangelien ist als die richtige bezeichnet worden."

worte, die sich nur in I. Cor. und bei Lc, nicht einmal in der altchristlichen Litteratur finden, die aber der petrinischen Formel gegenüber nicht als ursprünglich anzusehen sind. Sonstige Nachrichten hat Lc vielleicht noch aus der Praxis und Predigt des Apostels Paulus schöpfen und in seinen Bericht einflechten können (z. B. die Hinzufügung von *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*). Weil er ferner die Erzählungen über das letzte Abendmahl bei Mt und Mc kannte, wollte er die verschiedenartigen Darstellungen dem Wortlaut nach ausgleichen; sein Bericht scheint eine Zwischenstufe zwischen Mt-Mc und I. Cor. zu sein. Daher finden wir bei Lc nur einmal *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* erwähnt, das er zu gunsten des petrinischen Berichtes hinter dem Kelche ausließ; die paulinische Kelchformel hinwieder vervollständigte er durch Hinzufügung von *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον,* während er die Formel selbst in ihrer Eigenart beließ. Wenn sich also auch eine Benutzung seitens des dritten Evangelisten rechtfertigen läßt, so scheint sie doch zwischen Mt und Mc fraglich zu sein; an einzelnen Stellen kann der Bericht des Mt für Mc, an andern der des Mc für Mt die Vorlage gewesen sein (z. B. *πίετε* und *ἔπιον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*).

II. Daß alle Abendmahlsberichte einer gemeinsamen schriftlichen Quelle entstammen, ist leichter behauptet als bewiesen. Weil kein Zeugnis dafür eintritt, ist durch eine solche Annahme „im Grunde weiter nichts erreicht, als daß die Schwierigkeiten aus dem hellen Gebiete der kanonischen Evangelien zurückgeschoben werden in das Dunkel einer verlorenen Litteratur, über welche die Willkür verfügt, und deren vollständiges Verschwinden nahezu ein Wunder heißen müßte“ [1]).

In der neuesten Zeit trat Resch [2]) energisch für ein hebräisches Urevangelium ein und suchte in den „Agrapha“ Teile desselben, dessen Inhalt hauptsächlich in den Reden (*λόγια*) Jesu

---

[1]) Jülicher, Einleitung in das N. T. Freiburg 1894. S. 213.

[2]) A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, in „Texte und Untersuchungen“. X, 1. Leipzig 1893. S. 62 ff., ders., Agrapha, in „Texte u. Unters.“ V, 4. Lpzg. 1889. S. 27 ff. Die Menge von „Agrapha“, die R. glaubte gefunden zu haben, wurde von Ropes, Die Sprüche Jesu, in „Texte u. Unters.“ XIV, 2. Leipzig 1896, auf sehr wenige reduciert, und diese erklären sich leicht aus der nach Jesu Tode immer mehr um sich greifenden, mündlichen Überlieferung.

bestanden habe [1]). In den Abendmahlsberichten lassen sich vielleicht einzelne kleine Differenzen als Übersetzungsvarianten einer semitischen Vorlage erklären (z. B. *εὐλογήσας — εὐχαριστήσας, ἔδωκεν λέγων — ἔδωκεν καὶ εἶπεν (δοὺς εἶπεν), πίετε — ἔπιον, ὑπέρ — περί* u. s. w.). Diese nur unwesentlichen Abweichungen ergeben sich jedoch aus der schriftstellerischen Freiheit und Gewohnheit, während die größeren Differenzen, die sich als Zusätze, Auslassungen und Veränderungen kundthun, sehr gegen eine gemeinsame, schriftliche Quelle sprechen.

Bei Annahme der „Zweiquellentheorie" oder „Markushypothese" [2]) gestaltet sich die Erklärung der Differenzen und Übereinstimmungen wesentlich leichter: Alle Relationen haben den „Urmarkus" als Vorlage gehabt und den in ihm enthaltenen, sehr kurzen Bericht durch Zusätze aus anderen Quellen erweitert; dieser Urmarkus wäre im allgemeinen bei dem kanonischen Mc und bei Mt wiederzuerkennen. Wie steht es aber mit Lc? Dieser müßte in sehr willkürlicher Weise den Bericht behandelt haben,

---

[1]) Vgl. A. Resch, Die Logia Jesu. Nach d. griech. u. hebr. Texte wiederhergestellt. Leipzig 1898; dazu s. Deutsche Litt.-Ztg. XIX. 1898. S. 1825 ff., Litterar. Centralblatt. 1899. S. 115 f., A. J. Maas in American Quarterly Review. XXVI. 1899. p. 68—91, der die von R. verteidigte Anschauung über die Logia vollständig verwirft.

Gegen Resch' Ansicht vom Urevangelium vgl. Ewald, Hauptproblem. S. 202 ff., Ropes, a. a. O. S. 6 ff., und die dort angeführte Litteratur, ferner Bousset in Theol. Litt.-Ztg. 1898. S. 166 ff., Revue biblique. 1897. p. 134 ss., Gött. gelehrte Anzeigen. 1896. I. S. 1—9, Dalman, Worte Jesu. I. S. 34 ff. Ziemlich scharf, aber richtig urteilt Nösgen, a. a. O. S. 49, über die Urevangeliumshypothese: „Nur die wildeste Phantasie vermag in den unklaren Anspielungen an Worte Jesu bei den Kirchenvätern, ohne deren ganz freie Citationsweise in Anschlag zu bringen, und in den so verworrenen Lesarten des Cod. Cantabr. die Spuren solcher ältesten Evangelien zu finden und deren Textgestalt herstellen zu können vermeinen."

[2]) Diese Hypothese gilt für die meisten „Kritiker" als der einstweilige Ruhepunkt nach jahrelangen, hin und her schwankenden Vermutungen, so daß sie fast schon als feststehendes Axiom in der Evangelienfrage behandelt wird. Sie wird hauptsächlich vertreten von B. Weiß, Das Markusevangelium und seine synopt. Parallelen. 1872, ders., Matthäusevang. u. seine Lukasparallelen. 1876, ders., Leben Jesu. 2. A. S. 24 ff., vgl. auch Harnack, Chronol. d. altchristl. Litt. I. S. 653, A. Resch, *Τὰ λόγια Ἰησοῦ*, in Theol. Studien, B. Weiß gewidmet. Göttingen 1897. S. 93 ff.; am heftigsten ist sie bekämpft von Hilgenfeld, in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1857. 59. 61. 62. 64. u. ö. 1899. S. 481—507.

Vgl. noch Jolley, The synoptic problem. London 1893, der einen „Urmatthäus" annimmt, dazu Theol. Litt.-Ztg. 1893. S. 518, J. Hawkins, Horae Synopticae. Oxford 1899, dazu Theol. Litt.-Ztg. 1899. S. 626.

oder wenn I. Cor. die nächste Quelle für Lc war, dann hätte Paulus den Urmarkus schlecht citiert. Er nimmt bedeutende Änderungen daran vor, Wichtiges läßt er aus, anderes fügt er hinzu. Im übrigen setzt diese Hypothese eine sehr frühe Entstehung des „Urmarkus" voraus, wenn Paulus ihn in seinem ersten Briefe an die Korinther benutzt haben soll, eine Annahme, für die keine Gründe sprechen.

Gardner[1]) vertritt die sonderbare Ansicht, daß alle Berichte über das letzte Abendmahl bei den Synoptikern aus dem paulinischen geflossen seien: Paulus sei sich bewußt gewesen, durch eine unmittelbare Offenbarung in Form einer Vision vom Herrn selbst den Befehl erhalten zu haben, eine Feier der hl. Eucharistie in der korinthischen Gemeinde einzuführen; die rein paulinische Anschauung von der Feier, die außerdem von den eleusinischen Mysterien beeinflußt sei, habe allmählich auch bei andern Gemeinden Eingang und Nachahmung gefunden. Jedoch hat Schaefer[2]) mit gewichtigen Gründen die irrige Meinung Gardner's vom Einflusse der eleusinischen Mysterien als unhaltbar zurückgewiesen. Daß Paulus erst die Feier des Abendmahls eingeführt habe, ist geradezu unmöglich und widerspricht auch den thatsächlichen Verhältnissen, und daß der paulinische Bericht die Quelle für Mt und Mc gewesen sei, ist noch viel unwahrscheinlicher, als das umgekehrte Verhältnis. Die beiden ersten Evangelisten verfolgten keinen didaktischen Zweck, sie wollen vielmehr nur ein historisches Referat vom letzten Abendmahle geben. Daher mußten sie sich genau an ihre Vorlage in I. Cor. halten; daß sie das nicht gethan, zeigt ein Blick auf die mannigfachen Verschiedenheiten.

III. Können wir endlich eine befriedigende Lösung des vorliegenden Problems von der Traditionshypothese erwarten[3])? Wie diese einerseits die Auswahl des Stoffes bei den Synoptikern am besten erklärt, so steht andererseits ihr nicht die übereinstimmende Form entgegen. Durch die häufige Wiederholung derselben Lehrstücke konnte sich allmählich eine Stetigkeit in der Form heranbilden, ohne daß man gerade auf ein Übereinkommen oder eine Verabredung der Apostel zurückzugehen braucht. Es

---

[1]) The origin of the Lord's supper. London 1893.

[2]) Herrenmahl. S. 208 f.

[3]) Vgl. Kaulen, Einleitung. III. S. 12 ff., Cornely, Introductio. III. p. 188 sqq., K. Veit, Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung. Gütersloh 1897, der die Gieseler'sche (1818) Hypothese zu erweitern und zu ergänzen sucht.

entwickelte sich von selbst wegen der Ehrfurcht vor den Worten des Heilandes eine Ähnlichkeit in den Predigten über Jesu Leben, die sich bis auf den einzelnen Ausdruck erstreckte, indem sich die Apostel vielleicht auch, solange sie beisammen waren und Petrus gleichsam ihr Wortführer war, den Worten des Apostelfürsten anzupassen suchten. Auch das Volk gewöhnte sich bald an eine bestimmte Ausdrucksweise und suchte sich diese ins Gedächtnis einzuprägen, weil ja in der ersten Zeit die mündliche Predigt und Katechese das einzige Mittel der Ausbreitung der Lehren Christi war [1]). Vollständig konnten jedoch die einzelnen Prediger ihre individuellen Eigentümlichkeiten nicht verleugnen; der eine erzählte lebhafter und ausführlicher, indem er einzelne Momente im Leben Jesu, weil für seinen Zweck geeignet, besonders begeistert schilderte und bestimmte Worte hervorhob, der andere berichtete dasselbe knapper und schlichter. Derselben Methode folgten die Evangelisten; sie reihten die einzelnen Predigtvorträge in bestimmter Ordnung aneinander, indem sie zugleich nach ihrem eigenen Geschmack und Stil die Verknüpfung der einzelnen Fakta vornahmen. Daraus erklärt sich neben der sachlichen und teilweise formellen Übereinstimmung der Evangelien auch die Selbständigkeit und Abweichung in der Form. Es ist dabei möglich, daß ein später geschriebenes Evangelium eine frühere und getreuere Form der Reden und eine genauere Darstellung der Ereignisse bieten kann. So ist es wahrscheinlich, daß sich in dem Markusevangelium ursprünglichere Züge oder einzelne Teile in ursprünglicherer Form finden, als in dem durch Zweck und Verhältnisse beeinflußten Matthäusevangelium.

Wie es sich auch immer mit der Berechtigung der Traditionshypothese, die an einigen Stellen eine Benutzung früher geschriebener Evangelien zu Hilfe nehmen muß, verhalten mag, so lassen sich die Abendmahlsberichte jedenfalls am besten durch die Tradition erklären. Denn sie gestatten eine unmittelbare Beobachtung, wie eine anfangs identische Überlieferung im Laufe der Zeit und durch die öftere Anwendung allmählich in verschiedene Formen übergeht [2]). In Mt-Mc und P-Lc liegen freilich zwei Gestaltungen des Abendmahlsberichtes vor, die aber nicht auf zwei verschiedene, umlaufende Recensionen zurückgehen.

---

[1]) Wetzel, Die synoptischen Evangelien. Heilbronn 1883. S. 143 ff.

[2]) Veit, a. a. O. S. 140.

Eine einzige, einheitliche Form ist vielmehr die Grundlage aller vier Berichte im N. T., da Christus nur einmal das letzte Abendmahl gefeiert, nur einmal die Einsetzungsworte gesprochen hat. Für Mt und Mc lag kein Grund vor, von der ihnen überlieferten Form abzugehen, Veränderungen an dem Wortlaut vorzunehmen, wenngleich die Annahme einer Kürzung bei ihnen nicht ausgeschlossen ist; Paulus dagegen hatte Veranlassung und Grund zu einer formellen Umgestaltung, da es ihm bei der Wiedergabe der den Korinthern schon bekannten Feier des letzten Abendmahls nicht so sehr um einen authentischen Bericht zu thun war, als vielmehr darum, die in der Feier liegende tiefernste Bedeutung scharf hervorzuheben. Lc endlich folgte hauptsächlich der Form seines Lehrers Paulus, suchte aber zugleich diese mit der Tradition und den Parallelberichten auszugleichen. Wenn Jesus aramäisch gesprochen hat, so entstanden naturgemäß leicht „Übersetzungsvarianten“ bei der Übertragung ins Griechische. Die Verschiedenheit der Berichte erklärt sich demnach aus der verschiedenartigen, durch einen besonderen Zweck veranlaßten Benutzung der Tradition, und die Übereinstimmung, die sich an einzelnen Stellen bis auf den Ausdruck und selbst auf ganze Phrasen erstreckt, setzt gerade beim Abendmahl eine fixierte mündliche Tradition voraus [1]).

Bestand nun aber eine solche Tradition? Schon bald nach Christi Kreuzestode werden sich die Apostel wieder versammelt haben, wenigstens nach der Auferstehung (vgl. Mt 28, 8, Mc 16, 10 ff., Lc 24, 9). Untröstlich und noch nicht aufgeklärt über die Ereignisse der letzten Tage, rufen sie sich alle Stunden, die sie noch vor ihres Meisters Gefangennehmung mit ihm verlebt haben, alle wichtigen und erhabenen Momente, deren Bedeutung sie nicht sogleich haben fassen können, ins Gedächtnis zurück und geben ihren Erinnerungen und Gefühlen Ausdruck. Was kann sie aber mehr beschäftigen, worüber können sie sich mehr und eingehender unterhalten, als über das große Geheimnis des letzten Abendmahls, über den letzten und größten Liebesbeweis des Heilandes, der sich ihnen selbst zur Speise gab? Wenn sie doch nur noch einmal jene Scene durchleben, ein solches Mahl halten könnten! Der Herr hat aber ihnen ja selbst in feierlicher Weise das Gebot auferlegt und damit auch die Voll-

[1]) Vgl. Jülicher, Abendmahlsfeier. S. 235.

macht gegeben, dasselbe, was er gethan, zu vollführen. Freudig kommen sie in heiligem Gehorsam seinem Befehle nach und vollziehen die Liturgie des Herrn treu in der von ihm selbst gegebenen Weisung. Als sich nach dem Pfingstfeste immer mehr Anhänger der neuen Lehre zu den Aposteln gesellten, suchten diese die Christen durch einen gemeinschaftlichen Gottesdienst, der den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens bilden sollte, unter sich und mit Christo zu vereinen. Als Glanz- und Höhepunkt der ganzen Feier wiederholten die Apostel dabei auf den ausdrücklichen Befehl des Herrn: *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* und auch aus dem Bedürfnisse, sich immer wieder mit ihrem Heiland zu verbinden, in ihm und durch ihn Trost in den äußern Anfechtungen und Verfolgungen und Kraft für die Verkündigung seiner Lehre zu suchen, das Erinnerungsmahl jenes letzten Lebensabends Jesu, sie feierten die hl. Eucharistie. Es läßt sich gar nicht die große Verbreitung und die erhabene Stellung der hl. Eucharistie im christlichen Kultus erklären, wenn nicht schon in den allerersten, apostolischen Zeiten des Christentums diese Feier begangen worden wäre.

Daß thatsächlich schon gleich nach dem Pfingstfeste das letzte Abendmahl in Jerusalem wiederholt wurde, zeigt Act. 2, 42 ff. Nur, wenn man unter *κλάσις τοῦ ἄρτου* die Feier der hl. Eucharistie versteht[1]), giebt die Stelle einen guten Sinn. Hieraus erfahren wir aber weiter nichts, als daß das Abendmahl täglich in der ersten Christenheit gefeiert wurde und sich daran Gebete, Lob- und Dankgesänge anschlossen. Jud. 12 [2]) giebt ein Zeugnis von der Existenz der Agapen, ohne die Feier des hl. Abendmahles anzudeuten.

Selbst in den Evangelien wird ein „Brotbrechen“ erwähnt, Lc. 24, 30. 35. Ob aber an dieser Stelle von der hl. Eucharistie gehandelt wird, ist immerhin sehr fraglich. Dafür spricht freilich der Umstand, daß die Scene mit fast denselben Ausdrücken geschildert wird, wie das letzte Abendmahl: *λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς*. Das Segnen und Danksagen vor dem Genuß der Speisen ist nicht auffällig (vgl. Mt 14, 19, Mc 6, 41, Lc 9, 16,

---

[1]) Über die Entstehung der Bezeichnung „Brotbrechen“ für die hl. Eucharistie s. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche. II, 2. Mainz 1826. S. 36 ff.

[2]) II. Petr. 2, 13 ist die besser bezeugte Lesart *ἀπάταις* statt *ἀγάπαις*, s. aber auch Zahn, Einl. II. S. 71.

Joh. 6, 11) und kann sich auch auf eine gewöhnliche Mahlzeit beziehen. Einige [1]) meinen, daß in dieser Erzählung das „Brotbrechen" als das Schibboleth der Christen hingestellt werde *(ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου)*, sodaß nach dieser Stelle der Herr den Jüngern, die nach Emmaus gingen, seinen Leib in Brotsgestalt gereicht habe. Dagegen ist zu beachten, daß die wesentlichsten Teile des Abendmahls, die Konsekrationsworte, vollständig fehlen, und daß die Jünger, die ja beim letzten Mahle nicht zugegen waren, über die Form desselben noch gar nicht unterrichtet waren [2]); daher ist *ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* nicht zu übersetzen: am Brotbrechen (erkannten sie ihn), sondern, auch sprachlich richtiger: beim Brotbrechen, d. i. während des Mahles. Als Zeuge für die thatsächliche Feier und ihre Form läßt sich also Lc 24, 30 ff. nicht verwerten [3]).

Act 20, 7 und Act 27, 35 sprechen klar aus, daß die Wiederholung des Herrenmahles eine ganz eingebürgerte Feier war. An ersterer Stelle wird die Bemerkung: *ἐν δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων* (d. i. am Sonntag) *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον* in einer Weise eingeführt, daß man sieht, es handelt sich um etwas, das schon fester Brauch geworden war. Es war *κλᾶν ἄρτον, κλάσις ἄρτου* so zum terminus technicus für die Feier der hl. Eucharistie geworden, daß es keiner weitern Erklärung bedurfte [4]). In Act 27, 35 zeigen die Worte *ἐνώπιον πάντων*, daß Paulus hier einen Ritus vollzieht, den man unter gewöhnlichen Umständen nicht vor profanen Augen zu vollziehen pflegte. Demnach dürfen wir annehmen, daß die Apostel schon von der ersten Zeit an und zwar häufig, im Anfange sogar täglich, die hl. Eucharistie gefeiert haben.

In welcher Form sie das gethan haben, darüber haben wir keine direkten Nachrichten. Aus den kurzen Worten *σῶμα, αἷμα Χριστοῦ*, die etwa beim Genuß gesprochen wurden [5]), läßt sich nicht die in allen Berichten bis aufs Wort übereinstimmende Konsekrationsform beim Brote: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, noch weniger die Harmonie in der Wiedergabe der den Worten vorhergehenden Akte erklären.

---

[1]) Vgl. H. Achelis, Canones Hippolyti, in „Texte u. Untersuchungen". VI, 4. Leipzig 1891. S. 204 Anm., ferner Maldonat, Bisping, Grimm u. a.

[2]) Knabenbauer, Comment. in Luc. p. 639 sq., Schanz, Lukasevang. S. 561.

[3]) Schaefer, Herrenmahl. S. 412, Hahn, Das Evang. d. hl. Luk. II. S. 693.

[4]) Chrysostomus (Hom. 43 in Act. Apost. Migne LX, 303—305) bezieht die Stelle auf ein gewöhnliches Mahl, s. Naegle, a. a. O. S. 57 f.

[5]) Haupt, Abendmahlsworte. S. 24.

Nach Veit [1]) soll die Feier „in der aktuellen Form, welche die gegenwärtige Handlung erforderte", vollzogen sein. „Dürfen wir dabei die Worte des Paulus für authentisch nehmen, wie die Feierlichkeit seiner Rede darauf schließen läßt, daß er nach Möglichkeit den Wortlaut wiedergebe, so ist für den liturgischen Gebrauch sein *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* leicht übergeführt und ergänzt worden in *τὸ σῶμα Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und dementsprechend beim Kelche gesagt worden: *τὸ αἷμα Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, wie Lukas beide Male die Worte wiedergiebt. Von da aus wird erklärlich, wie aus dem *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* des Paulus die Form des Mt und Mc *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* hervorgehen konnte". Jedoch dürfen wir bei Paulus am wenigsten den authentischen Wortlaut suchen, da er durch einen besonderen Zweck veranlaßt sein konnte, die Form der Worte zu verändern, und thatsächlich auch veränderte. Ferner läßt sich die lukanische Form nicht aus der Tradition allein erklären; bei der frappanten Übereinstimmung mit dem paulinischen Bericht läßt sich jegliche Abhängigkeit des Lc von I. Cor. nicht bestreiten. Höchst sonderbar wäre es auch, daß alle vier Berichte das Wort *σῶμα Χριστοῦ* in gleicher Weise und unabhängig von einander durch *τοῦτό ἐστιν* ergänzten, geradezu unerklärlich aber, wie alle hl. Schriftsteller den Begriff *διαθήκη* in die liturgische Formel *αἷμα Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* gebracht und zwar Mt und Mc in übereinstimmender Weise: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, Lc und P aber gleichmäßig in der metaphorischen Wendung: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ.*

Unsere vier Abendmahlsberichte fordern vielmehr als Quelle eine Tradition, die in recitierender Form die ganze Abendmahlsscene umfaßte, die die Einsetzungsworte dem Herrn selbst in den Mund legte und die vorhergehenden Akte berichtete.

§ 12. Die Form der Abendmahlsfeier in der ersten christlichen Zeit.

Da die neutestamentlichen Schriften nicht Anspruch auf Vollständigkeit in der Wiedergabe der Reden und Thaten Jesu machen, so kann unsere Kunde auch durch außerbiblische Zeugnisse vermehrt werden [2]). Gerade für das letzte Abendmahl ist wegen seiner häufigen Wiederholung in den Liturgien viel Material enthalten. Weil Jesus eine Stiftung für die Zukunft beabsichtigt

[1]) a. a. O. S. 142.
[2]) Nösgen, Geschichte der neutest. Offenbarung. I. S. 18.

hatte, so war die stete Erneuerung des Bundesopfers nur eine Folge des Auftrages Christi und jedenfalls der Feier der Bundesschließung sehr ähnlich; schon die Ehrfurcht und heilige Scheu vor den Worten des geliebten Meisters gebot den Aposteln, nicht eigenmächtig mit denselben umzugehen, sondern sie möglichst getreu wiederzugeben. Daher kann man auch „die Liturgie als einen geschichtlichen Bericht über den Verlauf der Vorgänge in der Nacht des Verrats betrachten und benutzen" [1]). Lassen sich noch Zeugnisse und Spuren der ältesten, urchristlichen Abendmahlsfeier auffinden, so können sie den Schlüssel zum Verständnis der Differenzen in den biblischen Abendmahlsberichten geben, weil die Liturgie den Einsetzungsakt so wiederholen will, daß der die Eucharistie feiernde Priester dasselbe spricht und thut, was Jesus beim letzten Abendmahl gethan [2]). Die Nachrichten über die Art und Weise der eucharistischen Feier in der ersten Zeit sind zwar spärlich, genügen aber immerhin, um sie in großen Umrissen erkennen zu lassen.

Jesus hat nach dem Zeugnisse der neutestamentlichen Berichte zunächst Brot und dann Wein (bzw. den Kelch) gesegnet und konsekriert. Daß bei der Abendmahlsfeier der altchristlichen Zeit die gleiche Reihenfolge eingehalten wurde, scheint von vornherein sehr wahrscheinlich zu sein und wird durch die späteren Liturgien bestätigt. Trotzdem werden einzelne Stellen als Beweis dafür herangezogen, daß jene Reihenfolge, in der das Brot dem Kelche folgt, die ältere sei [3]).

I. Cor. 10, 16 geht freilich der Kelch (*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*) dem Brote (*τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν*) voran. Paulus stellt hier die Opfermahlzeiten der Heiden in Gegensatz mit dem eucharistischen Mahle. Die Verderblichkeit jener zeigt der Apostel an ihren Wirkungen und Folgen [4]). In dieser Beweisführung will Paulus den Korinthern nicht etwa die liturgische Anordnung geben, daß der Kelch dem Brote vorangehen soll [5]), da er ja im

---

[1]) Spitta, Urchristentum. I. S. 245.

[2]) Vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrh. Tübingen 1872. S. 211 und die dort angeführten Worte des hl. Cyprian, ep. 63., Spitta, a. a. O.

[3]) Spitta, a. a. O.

[4]) Über den Beweisgang Pauli s. Cornely, Comment. in I. Cor. p. 290 sqq.

[5]) Schultzen, Abendmahl im N. T. S. 107.

nächsten Kapitel ihnen das Urbild ihrer Abendmahlsfeier in anderer Ordnung vor Augen führt[1]. Auf die Reihenfolge ist in diesem Zusammenhang sicher kein besonderes Gewicht zu legen. In I. Cor. 10, 16 hat der Apostel, „abweichend von der gewöhnlichen Folge, den Kelch zuerst erwähnt in Rücksicht auf die Bedeutung der Weinspende bei den Opfer- und Freundschaftsschmäusen“[2]. Dadurch wurde der Gegensatz zu den heidnischen Opfermahlzeiten markanter hervorgehoben[3]. Auch in Erinnerung an die jüdischen Genossenschaftsmahle, die mit einem Becher begannen, mag Paulus den Kelch vorangestellt haben[4]; daß jedoch auch die Korinther die Gewohnheit hatten, das Mahl mit einem Becher zu eröffnen, ist unbeweisbar und unwahrscheinlich, da man im heidnischen Korinth sich nicht nach spezifisch jüdischen Vorschriften wird gerichtet haben. Endlich mag der Kelch deshalb dem Brote vorangestellt sein, weil Paulus in v. 17 ff. gerade aus der Idee des Essens deutlicher den Nachweis der notwendigen Gemeinschaft aller in dem einen *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* zur Sprache bringen will[5].

Neben I. Cor. 10, 16 wird hauptsächlich die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (cap. 9 und 10) als Beweis für eine schwankende Praxis in der Reihenfolge der urchristlichen Abendmahlsfeier angeführt[6]. Diese Schrift entstammt wahrscheinlich schon dem ersten christlichen Jahrhundert[7]. Wenn man sie aber auch

---

[1]) „Ein Widerspruch des Paulus mit sich selbst in so engem Umkreis ist undenkbar“. Zahn, Einleitung. II. S. 358.

[2]) Heinrici, Das erste Sendschreiben an die Korinther. Berlin 1880. S. 274, vgl. Schultzen, a. a. O., Schäfer, Herrenmahl. S. 143 ff. u. a.

[3]) Vgl. I. Cor. 10, 20 f., wo dieselbe Umstellung *ποτήριον — τράπεζα* (= *ἄρτος*) vorkommt.

[4]) Spitta, a. a. O. S. 247.

[5]) Schmiedel, im Handkomment. II, 1. S. 123.

[6]) Die Litteratur zur Didache s. bei Bardenhewer, Patrologie. S. 23 f., Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur. S. 40, Harnack in Herzog's Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Afl. I. S. 720, besonders A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. 1. Abt., in Straßburger Theol. Stud. I. Supplementband Freiburg 1900. S. 37—68.

[7]) Vgl. F. X. v. Funk, Doctrina XII Apost. Tubingae 1887. p. XXXIII sq., ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II. Paderborn 1899. S. 108—141, setzt die Abfassungszeit in das letzte Viertel des 1. Jahrh., so auch Batiffol, Anciennes Littératures chrétiennes. Paris 1897. p. 72. P. Sabatier, La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres. Paris 1885. p. 159, läßt die Did. schon in vorpaulinischer Zeit entstanden sein.

ins zweite Jahrhundert hinabrückt [1]), so bleibt sie doch als der Niederschlag der urchristlichen Tradition „der allergetreueste Abdruck der christlichen Urzeit“ [2]). Besonders den Abendmahlsgebeten in capp. 9 und 10 wird mit Recht ein sehr hohes Alter zugeschrieben [3]). Eine bestimmte Tendenz läßt sich trotz der mannigfachen Ansichten, die darüber aufgestellt sind, nicht erkennen, jedoch scheint ein Judenchrist der Verfasser gewesen zu sein. Im cap. 9 der Didache werden Vorschriften gegeben, wie man bezüglich der Eucharistie danken soll (*περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας οὕτω εὐχαριστήσατε*), und zwar zunächst v. 2 *περὶ τοῦ ποτηρίου*, dann v. 3 *περὶ δὲ τοῦ κλάσματος* (d. i. des gebrochenen Brotes). In cap. 10, 1 fährt der Autor fort: *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε*, worauf das Gebet folgt, an dessen Schluß es heißt: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος· ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθά· ἀμήν.* Nach einigen [4]) sollen die in cap. 9 angeführten Gebete die auf den Empfang des heil. Abendmahls vorbereitenden gewesen sein, sodaß unter *ποτήριον* und *κλάσμα* die eucharistischen Elemente zu verstehen seien; zwischen cap. 9 und cap. 10 falle die Feier des Abendmahls und nach demselben (= *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*) werde als Schlußgebet cap. 10 gesprochen. Dagegen erklären andere [5]) cap. 9 als Vorbereitungsgebet auf die Agape

---

[1]) Harnack, a. a. O. S. 722, setzt sie in „die Zeit Hadrians“, also etwa zwischen 120 und 160.

[2]) Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig 1886. S. 63, ähnlich Ehrhard, a. a. O. S. 65, Hehn, a. a. O. S. 169, Spitta, a. a. O. S. 245 f.

[3]) Hehn, a. a. O. Der Inhalt der Gebete läßt es nicht unmöglich erscheinen, daß sie schon in der ersten Gemeinde in Jerusalem gebraucht worden sind, vgl. L. Albrecht, Die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche. München 1900. S. 24, Zahn, Einl. I. S. 8.

[4]) v. Funk, Opera patrum apostol. I. Tubingae 1887. p. CLIX sqq., Spitta, a. a. O. S. 250 ff., Hehn, a. a. O. S. 171, Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889. p. 51 ss., Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums. S. 101 f., (vgl. noch Spitta in Zeitschr. für prakt. Theol. 1886. S. 313 ff.), Harnack, Chronologie. S. 430, Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie. S. 51 ff., Watterich, Der Konsekrationsmoment. S. 35, Rietschel, Liturgik. I. S. 249 ff. und die dort angegebene Litteratur.

[5]) Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons. III. Erlangen 1884. S. 293 ff., Weizsäcker, Apost. Zeitalter. S. 602, Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutest. Schriftthum. Erlangen 1888. S. 56 ff., 68 f., Haupt, a. a. O. S. 26 f., v. Renesse, Die Lehre der zwölf Apostel. Gießen 1897. S. 19 ff., 55 ff., Warren, The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church. 1897. p. 174.

und nehmen demnach *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* wörtlich: „nach der Sättigung“, worauf dann cap. 10 das Dankgebet für das Genossene und das einleitende Gebet zum Abendmahl bilde; am Schluß von cap. 10 habe das Kommen des Herrn (*μαρανα θά*) im heil. Abendmahl seine Stelle. Es sei gestattet, wegen der Wichtigkeit der Didache und gerade dieser Stelle für die Kenntnis des urchristlichen Gottesdienstes diese Frage näher zu prüfen.

1) Worauf bezieht sich zunächst der Ausdruck *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*, auf die Agape oder auf das hl. Abendmahl? Er besagt eigentlich: nachdem ihr gesättigt, satt geworden seid (vgl. *πλήθω, πληθύνω, ἐμπίμπλημι*, Joh. 6, 12 [1]); Lc 1, 53 ist wohl von leiblicher, Rom. 15, 24 von geistlicher Erquickung die Rede). Jedenfalls ist *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* ein sonderbarer, allzu kräftiger Ausdruck für den Empfang der hl. Eucharistie (Zahn, Weizsäcker, Haupt) und ist an keiner andern Stelle dafür verwendet worden; dagegen ist dieser Ausdruck gut angebracht, um die leibliche Sättigung bei den Agapen zu bezeichnen.

2) Die Gebete, welche bei *ποτήριον* und *κλάσμα* [2]) cap. 9 gesprochen werden, scheinen wenig geeignet zur Einleitung des heil. Abendmahles, sind vielmehr denen ähnlich, die bei den jüdischen Mahlzeiten gebraucht wurden [3]). Es wird gedankt „für

---

[1]) Joh. 6, 12 bezieht sich offenbar auf die vorangegangene leibliche Sättigung: *ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν*; darum wird, wenn in Did. „darauf angespielt“ sein sollte, das Wort nicht auf eine „geistige Sättigung“ gehen, sondern analog auf eine leibliche. Gegen Hehn, a. a. O. S. 171 Anm. 1.

[2]) *κλάσμα* erinnert zwar an das bekannte *κλᾶν ἄρτον* als Bezeichnung für die Feier der hl. Euchar. (Wohlenberg, a. a. O. S. 58), muß jedoch nicht stets darauf bezogen werden, vgl. oben S. 162 Anm. 4.

[3]) Spitta, a. a. O. S. 251, Wohlenberg, a. a. O. S. 72, Rietschel, a. a. O. S. 251 f.; Sabatier, l. c. p. 99 ss., der aus dem Traktat Berachoth VI, 1 mehrere Gebete anführt. — Sonderbarer Weise zieht Sabatier aus dieser Ähnlichkeit der Didachegebete mit den jüdischen den Schluß, daß auch das in Did. cap. 9 und 10 gemeinte Mahl ein ganz gewöhnliches sei, hält dabei aber die sich darin kundgebende Anschauung für ‚le premier anneau de la chaîne historique‚ (p. 110) in der Abendmahlslehre. Gleich Renan, Vie de Jésus, 16. ed. p. 314, 399, 519, behauptet Sab., daß die Jünger Jesu das einfache Mahl, in dem er Brot und Wein gesegnet habe, immer weiter ausgebildet hätten, bis es nach Pauli Lehre zu einer Verkündigung des Todes Jesu und zum Mittelpunkt des ganzen Kultus wurde. In der Did. habe das Mahl noch nicht die ihm von Paulus und den Spätern beigelegte Bedeutung, sondern erscheine hier in seiner ursprünglichen Gestalt als ein gewöhnliches Mahl mit jüdischen Gebeten und Segnungen. Jedoch: weil sich in den Gebeten der Didache keine Abendmahlsanschauungen finden, darum ist die Didache kein Glied in der Entwickelungs-

den heiligen Weinstock Davids“ [1]), „für das Leben und die Erkenntnis“, ohne daß auf die Gaben als etwas Besonderes Rücksicht genommen wird [2]). Allgemeine Dankgebete sind es, wie sie in jener Zeit, zumal unter Judenchristen, in Anlehnung an jüdische Gebete sehr gebräuchlich waren. Dieser Sitte würde auch die Voranstellung des Bechers entsprechen.

3) Während also in den Gebeten cap. 9 kein Anklang an die hl. Eucharistie zu finden ist, enthält das Gebet cap. 10 mehrere Andeutungen. Besonders die Schlußworte sind wichtig.

a) *ὡσαννὰ τῷ θεῷ (υἱῷ) Δαβίδ* 10, 6 (vgl. Mt 21, 9. 15 u. Ps. 118, 25 f.). Während der Passahmahlzeit, nach dem Essen des Lammes und nachdem der dritte Becher getrunken, wurde der vierte Becher gemischt und unterdessen der zweite Teil des sog. Hallel [3]), nämlich Ps. 115—118 recitiert [4]). Beim letzten Abendmahl war der sog. Segensbecher, d. i. der dritte im Passahritus, derjenige, an den Jesus das Wort vom Gewächs des Weinstocks, von dem er nicht mehr trinken wolle, knüpfte (Lc 22, 18); da der Abendmahlskelch also die Stelle des vierten Passahbechers einnahm, so hatte der zweite Teil des Hallel seinen Platz vor dem eigentlichen Abendmahle, und damit stimmt die Didache, die uns in *ὡσαννά κτλ* einen Auszug aus dem Hallel bietet, vortrefflich überein, wenn das heilige Mahl am Schlusse des Gebetes in cap. 10 stattfand [5]). Auch der Umstand, daß „nach aller liturgischen Tradition das „Hosanna dem Sohne Davids“ der Austeilung des Sa-

kette der Abendmahlslehre, das Mahl hat mit der hl. Eucharistie nichts zu thun, ist vielmehr ‚un repas où la confraternité des convives est particulièrement visée‘ (Sabatier, l. c. p. 115). — Über Gebete vor und nach der Mahlzeit s. noch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Afl. Leipzig 1898. II. S. 488.

[1]) Man beachte, daß auch Did. 9. die Rede ist vom „Weinstock Davids“ und dem Zusammenbringen der Christenheit im Gottesreich, gleichwie Lc 22, 18 das „Gewächs des Weinstocks“ und das Kommen des Reiches Gottes erwähnt wird und zwar mit Bezug auf den 3. Passahbecher, nicht auf den Abendmahlskelch. Vgl. Wohlenberg, a. a. O. S. 72.

[2]) Diese Gebete dürfen nicht mit dem bibl. *εὐχαριστήσας (εὐλογήσας)* zusammengebracht werden, gegen Holtzheuer, Das Abendmahl. S. 40. Sie sind so allgemein und so wenig den Dankgebeten und Lobpreisungen ähnlich, die in den späteren Liturgien der Konsekration vorausgehen, daß diese nicht als weitere Entwickelung jener aufgefaßt werden können.

[3]) Der erste Teil, Ps. 113 und 114, ging dem zweiten Becher voran.

[4]) Vgl. Bickell, Messe und Pascha. S. 48 ff.

[5]) Spitta, a. a. O. S. 255.

kramentes vorausgeht und sich nie als Bestandteil der Postkommunion findet" [1]), spricht für diese Ansicht [2]).

b) Die Aufforderung: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω bezieht sich auf das Hinzutreten zum Empfang der hl. Eucharistie [3]). Nur derjenige, der würdig und reinen Herzens ist, darf das hl. Abendmahl empfangen [4]). Eine schöne Parallele zu dieser Aufforderung giebt Paulus in I. Cor. 11, 28: Weil nur der Würdige hinzutreten darf, darum prüfe sich der Mensch. Auch in Korinth ging der eucharistischen Feier die Agape voraus, bei dem sogar das ἐμπλησθῆναι dadurch ausartete, daß ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει (v. 21). Darum schärft der Apostel seinen Lesern ausdrücklich ein, bei der das hl. Abendmahl ein-

---

[1]) Zahn, a. a. O. S. 294.

[2]) Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß in den Constit. apostol. VII, 26 das Hosanna dem hl. Abendmahle nachfolgt; denn dieses Buch der apost. Konst. ist eine spätere Überarbeitung der Didache, und die Stellung des ὡσαννά darin beruht auf einem Mißverständnis des Kompilators, der μετὰ τὸ ἐμπλησθ. auf die hl. Eucharistie bezog und es deshalb durch μετὰ τὴν μετάληψιν wiedergab (vgl. Justin. Apol. I, 67: ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων γίνεται), s. Wohlenberg, a. a. O. S. 69. Möglich ist auch die Erklärung Zahn's, a. a. O. S. 295, daß der Überarbeiter der Const. VII durch die Anweisung am Schlusse von Did. cap. 9, 5: Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου. καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ Κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί an die vor Austeilung der hl. Eucharistie gebräuchliche liturgische Formel: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις erinnert wurde. Die Mahnung in der Did. cap. 9 kann sich ebensogut auf die Agape beziehen, an der auch nur diejenigen teilnehmen durften, welche getauft und somit wahre Brüder der Christen geworden waren.

Auch das dem Bischof Serapion von Thmuis (Anfang d. 4. Jahrh.) zugeschriebene Weihegebet (εὐχὴ προσφόρου), vgl. Wobbermin, Altchristliche liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens, in „Texte u. Untersuchungen". Neue Folge. II, 3b. Leipzig 1899. S. 4 f., wird von Rietschel, Liturgik. I. S. 251, für die Ansicht angeführt, daß Did. c. 9 das Weihegebet des Abendmahls sei. Die Worte des Weihegebetes des Serapion stimmen zwar mit Did. c. 9, 4 zum Teil wörtlich überein, sind aber ohne jede direkte Beziehung auf die eucharistischen Gaben.

[3]) Haupt, a. a. O. S. 27.

[4]) Spitta, in Zeitschr. f. prakt. Theol. 1886. S. 319, bezieht unter Berufung auf II. Petr. 1, 10 f. und Apoc. 22, 17 diese Stelle auf das Eingehen in das zukünftige Gottesreich. „Dann bleibt aber kein Raum mehr für die μετάνοια". Wohlenberg, a. a. O. S. 77. — Daß ein „Hinzutreten zum Sakrament" erst der Zeit angehört, wo Agape und Eucharistie bereits getrennt waren (Jülicher, Abendmahlsfeier. S. 233, Spitta, Urchristentum. I. S. 252), ist nicht zu beweisen.

leitenden Agape die Liebe zu einander zu bethätigen, damit sie würdig sind, das Liebesmahl des Herrn, die hl. Eucharistie zu empfangen. Wer würdig und rein ist, der darf hinzutreten [1]), wer es nicht ist, der bereue seine Sünden vorher [2]), damit er sich nicht schuldig mache des Leibes und Blutes des Herrn (I. Cor. 11, 27).

c) Weshalb nur der Würdige sich nahen darf, begründet die Didache selbst mit dem folgenden *μαραναθά*. Dieses Wort, das sich auch I. Cor. 16, 22 findet, wird am besten gedeutet: „unser Herr kommt“ [3]) oder „unser Herr komme“ [4]). Weil in der gleich zu vollziehenden Feier der Herr selbst sich naht, so dürfen nur diejenigen, welche sich als würdige Jünger Christi bewiesen haben, hinzutreten, um ihn in der heil. Kommunion zu empfangen [5]). Vielleicht wurde das Wort *μαραναθά* von den Christen selbst gesprochen, sei es beim Hinzutreten zum heiligen Mahle [6]), sei es als Spendeformel beim Bruderkusse [7]), mit dem „der Kultakt

---

[1]) Vgl. Justin. Apol. I. 66: *τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν*; Orig., c. Cels. 3, 59, de orat. 33.

[2]) Unter *μετανοείτω* haben wir vielleicht ein Sündenbekenntnis *(ἐξομολόγησις)* zu verstehen, das durch andere Stellen für jene Zeit schon verbürgt wird und als regelmäßiger Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes erscheint: Didache 4, 14 u. damit übereinstimmend Barn. 19, 12, Did. 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ·* Vgl. auch Jac. 5, 16, Clem. Rom. I. Cor. 51, 3.

[3]) Nicht entstanden aus מָרַנָא אֲתָה, sondern aus מָרַן אֲתָה, entsprechend der Form im Syrischen, vgl. Kautzsch, Grammatik des Bibl.-Aramäischen. Leipzig 1884. S. 12, vgl. auch Nachträge S. 174 u. Theol. Stud. u. Krit. 1901. S. 296 Anm. 1.

[4]) Bickell, in Zeitschr. f. kath. Theol. (VIII). Innsbruck 1884. S. 403: domine noster, veni! Dafür ist nicht מָרַנָא אֱתִי zu erwarten, woraus nicht *μαραναθά* entstanden sein kann, sondern מָרַנָא אתָה oder מרנא תא (vgl. Siegfried in Zeitschr. für wiss. Theol. XXVIII, 1. 1885. S. 128, Dalman, Grammatik. S. 120, 297).

Andere Erklärungen s. bei Schmiedel, im Handkomm. zum N. T. II, 1. S. 173 Anm.; gegen Hofmann, Die hl. Schriften des N. T. II, 2. 2. Afl. (v. Volck). Nördlingen 1881, u. Spitta, Urchristentum. I. S. 253: *μαραναθά* = מַר אַנְתָּה du bist der Herr, vgl. Wohlenberg, a. a. O. S. 80.

[5]) Zahn, Einleitung. I. S. 215.

[6]) Weizsäcker, a. a. O. S. 602.

[7]) So Klostermann, Probleme im Aposteltexte. S. 220—246: *μαραναθά* = Unser Herr ist das Zeichen, dagegen vgl. Kautzsch, a. a. O. S. 174, Wohlen-

eingeleitet“ wurde [1]). Möglich ist immerhin und in I. Cor. 16, 22 auch zutreffend, daß μαραναθά ursprünglich auf die Parusie des Herrn ging [2]), in der Didache hat es aber diese eschatologische Bedeutung nicht, sondern bezieht sich auf das Kommen und die Gegenwart des Herrn im Sakrament [3]).

Weil sich also die Gebete der Didache in cap. 9 und 10 als Vorbereitung und Danksagung für die Agape zu erkennen geben, freilich mit Überleitung zu dem am Schluß von cap. 10 stattfindenden Abendmahl, so läßt sich diese Schrift nicht als Beweis dafür verwenden, daß in der ersten christlichen Zeit auf die getreue Wiedergabe des letzten Abendmahls, im besondern auf Beobachtung der ursprünglichen Reihenfolge der Elemente kein Gewicht gelegt sei. Man darf überhaupt nicht in der Didache „einen Ritus für den Empfang der Eucharistie“ suchen wollen [4]). Die Reihenfolge ποτήριον — κλάσμα in cap. 9 erklärt sich aus der jüdischen Sitte, beim Mahle zuerst einen Becher zu segnen und zu trinken [5]).

Sollte aber auch die Ansicht recht haben, daß der Empfang

---

berg, a. a. O. S. 78 ff., gegen die Bedeutung des φιλεῖν = küssen in I. Cor. 16, 22. Vgl. noch Zahn, Einleitung I. S. 215 f.

[1]) Veil, Justinus. S. 97.

[2]) Haupt, a. a. O. S. 26 f. In diesem Falle ist ἐρχέσθω eine Einladung an die Katechumenen und Heiden, in die Kirche Christi einzutreten, da seine Ankunft nahe bevorstehe, vgl. Harnack, Lehre der zwölf Apostel. a. a. O., v. Funk, Op. patr. apost. I. p. CLXIII, u. a., dagegen Spitta, a. a. O.

[3]) Vgl. Wohlenberg, a. a. O. S. 82 f. — Nach μαραναθά folgt noch ein, ἀμήν. „Wie ein feierlicher Posaunenton klingt das μαραναθά und wie ein Siegel, wie eine Bekräftigung alles dessen, was die Gemeinde gedanksagt, gebetet, gepriesen und ermahnt hat, folgt ἀμήν.“ Wohlenberg, S. 77. Dieses Amensagen der Gemeinde bei der Eucharistie war aus den jüdischen Synagogen herübergenommen (vgl. Dalman, Worte Jesu. I. S. 185 ff.) und in der ersten Zeit schon in Gebrauch, vgl. I. Cor. 14, 16 (zum Schlusse von Gebeten), Justin. Apol. I, 65 (am Ende des eucharistischen Gebetes eben vor Empfang des hl. Abendmahls, vgl. Veil, Justinus. S. 102), I, 67; Iren. I, 14, 1. Achelis, a. a. O. S. 189: „das einzige Amen der Didache unmittelbar vor Empfang des Abendmahls“. Über Amen bei der Kommunion s. noch v. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901. S. 264—266.

[4]) Wie Schanz, Lehre von den Sakramenten. S. 326, es zu thun scheint; im Katholik. 1896. II. S. 117 meint Sch.: εὐχαριστία u. εὐχαριστεῖν bezeichne den christl. Kultus, besonders das hl. Abendmahl, gebe aber hierüber keine volle Aufklärung.

[5]) Vgl. Sabatier, l. c. p. 103, Arnold, Art. Mahlzeiten in Realencykl. f. prot. Theol. 3. Afl. IX. S. 202, Schegg, Biblische Archäologie (hrsgeg. v. Wirthmüller). Freiburg. 1886-88. S. 530.

des heil. Abendmahls zwischen cap. 9 und cap. 10 zu setzen sei und unter *ποτήριον* und *κλάσμα* die sakramentalen Gaben zu verstehen seien, so ist dadurch keineswegs eine abweichende Tradition in der Didache bewiesen; denn 9, 5 kennt diese Schrift die gewöhnliche Ordnung: *μηδεὶς φαγέτω καὶ πινέτω* und zeigt dadurch, daß sie nicht die Reihenfolge von Speise und Trank urgieren will. Bei dieser Ansicht läßt sich die Voranstellung des Bechers daraus erklären, daß der Didache, die an mehreren Stellen einem aus Lukas und Matthäus gemischten, biblischen Text gefolgt ist [1]), das Lukasevangelium in der Recension, die der Codex D bietet, vorgelegen habe [2]); in dieser wird mißverständlich der Lc 22, 17 f. erwähnte Becher für den Abendmahlskelch gehalten.

Nach diesen Voraussetzungen können wir aus Didache capp. 9 und 10 folgende Nachrichten schöpfen. Das Mahl der Agape wurde eröffnet mit einem an jüdische Gebetsformeln anklingenden Segen über die Gaben (*ποτήριον* und *κλάσμα*) [3]). Dieser Segen sprach im allgemeinen Gott den Dank aus für das erhabene Geschenk der Erlösung durch Christus [4]). Darauf folgte das Mahl und nach demselben wurde Dank gesagt für die genossenen Speisen, zugleich wurde in dem Gebete übergeleitet zu der Abendmahlsfeier, auf welche die Schlußworte von cap. 10 hinweisen; die Feier selbst wird aber in der Didache nicht geschildert.

Demnach haben wir kein Recht zu der Annahme, daß man in der ersten christlichen Zeit nicht dieselbe Reihenfolge der Gaben beim heil. Abendmahle eingehalten habe, wie sie das N. T. vom letzten Mahle Jesu erzählt [5]).

---

[1]) Harnack, Lehre der zwölf Apostel. S. 77, vgl. hierzu Wohlenberg, a. a. O. S. 49 ff.

[2]) Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lukas. S. 636, Haupt, a. a. O. S. 10, Schaefer, Herrenmahl. S. 151 f.

[3]) Die in cap. 9 genannten *ποτήριον* und *κλάσμα* sind verschieden von den beim hl. Abendmahl gebrauchten Gaben. *ποτήριον* und *κλάσμα* waren die Mittel zur Sättigung bei den Agapen, und nach ihrem Genuß (*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*) dankte man Gott. Vgl. Jülicher, a. a. O.

[4]) Die Anwendung des Ausdrucks *εὐχαριστία* kann nicht befremden, wenn man den Wechsel im Gebrauch dieses Wortes in der ersten Zeit bedenkt. Es bezeichnet den ganzen christlichen Kultus, welcher das Herrenmahl zum Mittelpunkt hat, mit oder ohne Agape, zuweilen auch letztere allein. v. Renesse, a. a. O. S. 18, anders freilich Hehn, a. a. O. S. 175 f.

[5]) Vgl. noch Papias bei Iren. V, 33, 3 f., der in einer Rede Jesu über die Verklärung der Natur ebenfalls den Wein vor dem Brot nennt, s. Zahn, Brot u. Wein im Abendmahl, in Neue kirchl. Zeitschr. III. Jahrg. S. 281.

An zweiter Stelle nehmen unser Interesse bei der urchristlichen Abendmahlsfeier in Anspruch die bei der hl. Eucharistie gebrauchten Elemente. Nach den Berichten des N. T. sind die Gaben, die Jesus seinen Jüngern reicht: *ἄρτος* und *ποτήριον*. Mit dem Ausdruck *ἄρτος* ist noch nicht gesagt, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert war. Trotzdem ist als sicher anzunehmen, daß Jesus beim letzten Abendmahl ungesäuertes Brot gebraucht hat; denn bei dem der Einsetzung der Eucharistie vorhergehenden Passahmahl durfte und konnte kein gesäuertes Brot verwendet werden, da es im Verlaufe des 14. Nisan aus den Häusern fortgeschafft werden mußte [1]). Eine feststehende Sitte läßt sich in dieser Frage für die ersten christlichen Jahrhunderte nicht nachweisen, es ist vielmehr wahrscheinlich, daß man sich „je nach Umständen bald des einen, bald des andern Brotes bediente“ [2]).

Was verstehen die hl. Schriftsteller des N. T. unter *ποτήριον*? Die Annahme, daß Christus Wein in sein heiligstes Blut verwandelt habe, wird durch folgende Gründe bestätigt: 1) Wein, zumal roter, war am besten geeignet, Jesu Blut anzuzeigen; 2) Wein wurde beim Passahmahle in Bechern gereicht, und wenn Jesus einen dieser Becher zum eucharistischen Kelche machte, wird er den Inhalt desselben beibehalten haben; 3) nur wenn Wein im Abendmahlskelch war, konnten Mt und Mc Jesu Ausspruch, er werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, gleich

---

[1]) Vgl. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 172. Die Gründe, welche Resch, a. a. O. S. 641, anführt, um das Gegenteil zu beweisen: es sei von *ἄρτος* und nicht von *ἄζυμα* die Rede, die bitteren Kräuter seien nicht erwähnt, sind nicht stichhaltig. Gerade die Evangelien leiten ihren Bericht vom letzten Mahle Jesu ein mit *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* Mt 26, 17, vgl. Mc 14, 12, Lc 22, 1; weil das Passahmahl nicht das Hauptinteresse der Evangelisten in Anspruch nimmt, brauchen sie auch nicht alle einzelnen Riten desselben zu schildern.

[2]) Vgl. Oswald, Lehre von den Sakramenten. I. S. 549, Klee, Katholische Dogmatik. III. Mainz 1845. S. 225, Katschthaler, De ss. Eucharistia. Ed. II. Salisburgi 1886. p. 136, Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Speier 1891. S. 67, und daselbst die weitere Litteratur. Vgl. noch Binterim, Denkwürdigkeiten. IV, 2. Mainz 1827. S. 32 ff., Schanz, Sakramentenlehre. S. 377 ff., neuerdings J. Marković, Über die Eucharistie mit besonderer Berücksichtigung der Epiklese. 2. Afl. Agram 1894, der eingehend die historische Frage behandelt, ob in der latein. Kirche immer der Gebrauch bestanden, mit Azymen zu konsekrieren, dazu s. Zeitschr. f. kath. Theol. XX. 1896. S. 343 ff.

hinter die Konsekration des Kelches setzen. Haben nun aber die neutestamentlichen Berichterstatter mit ihrer Darstellung recht?

Hat Christus überhaupt ein *ποτήριον* konsekriert[1])? Es wird behauptet, Paulus habe die Worte vom Kelche hinzugefügt; denn „vor Paulus scheint in der Urgemeinde und bei der letzten Mahlzeit selbst von einem Becher überhaupt nicht besonders Rede gewesen zu sein". „Die historisch wertvollste Aussage über die feierliche Handlung, mit welcher dem Herrenmahl die Weihe erteilt wurde", ist in der Benennung „das Brotbrechen" gegeben. Mag es in manchen Fällen[2]) zweifelhaft, in einzelnen sogar unwahrscheinlich sein, daß das Brotbrechen die Abendmahlsfeier bezeichne, so ergiebt sich doch sicher aus I. Cor. 10, 16, daß der Ausdruck als ein technischer Name für das Austeilen des Brotes beim Abendmahl diente, und aus Stellen der altchristlichen, nachapostolischen Litteratur (Ignat. ad Ephes. 20, 2, Didache 14, 1), daß er eine Bezeichnung für die ganze Abendmahlsfeier war. Neben dem Brotbrechen, resp. dem Brote oder Leibe wird der Trank oder Kelch ausdrücklich Ignat. ad Philad. 4, ad Roman. 7, 3, Did. 9, 5 erwähnt. Beim letzten Abendmahl hatte der Kelch für die Jünger Jesu eine ganz besondere Bedeutung. An seinen Inhalt, an das Blut Christi wurde die Stiftung eines neuen Bundes geknüpft, in dem durch den Kreuzestod Christi die Menschheit mit Gott versöhnt wurde. In späterer Zeit diente das Blut Jesu im heil. Abendmahl zur Erinnerung an den Tod des Heilandes, zur steten Erneuerung und Auffrischung des Bundesverhältnisses, hatte also nicht die große und akute Bedeutung, wie bei der ersten Feier. Im *σῶμα,* als dem beseelten Leibe des Herrn, wurde thatsächlich schon das Blut mitgereicht, und daher konnte auf den ersten Teil der eucharistischen Feier der Nachdruck fallen, von ihm die Bezeichnung des ganzen Mahles entlehnt werden. Außerdem diente den Vätern vielfach gerade das eucharistische Brot dazu, einen Vergleich der christlichen Kirche mit dem *σῶμα Χριστοῦ* anzustellen, wie schon Paulus I. Cor. 10, 17 das Zusammenwachsen der *πολλοί,* die an dem einen Brote teilhaben, zu dem mystischen Leibe Christi hervorhebt[3]). Demnach läßt sich aus der Bezeich-

[1]) Verneint von W. Brandt, Die evang. Geschichte und der Ursprung des Christentums. S. 292 ff.

[2]) S. die Citate bei Zahn, Brot u. Wein, a. a. O. S. 285 Anm. 1, Harnack, Brot und Wasser. S. 134 ff.

[3]) Schnedermann, Korintherbriefe. S. 226: „*ἄρτος* tritt für *ποτήριον* mit ein: beide Speisen sind nicht spezifisch verschieden."

nung der Abendmahlsfeier als „Brotbrechen“ nicht folgern, daß in der urchristlichen Gemeinde oder gar beim letzten Mahle Jesu nur Brot konsekriert worden ist, zumal eine Feier mit Brot allein nicht nachgewiesen werden kann [1]).

Was war in der urchristlichen Zeit der Inhalt des *ποτήριον*? Wurde, wie die neutestamentlichen Berichte erkennen lassen, Wein oder etwas anderes gebraucht? Bekanntlich hat Harnack, dem W. Brandt sich anschließt, nachzuweisen versucht, daß entweder Wein bei der hl. Eucharistie nicht vorkam oder im Kelche Wasser enthalten war. Der Gebrauch des Wassers statt Weines läßt sich thatsächlich bei einigen Ebioniten, gnostischen Judenchristen, Tatian, Enkratiten, Marcioniten u. a. nachweisen, wurde aber stets von den Vertretern der Orthodoxie als Unsitte bekämpft. Die „Ergebnisse“ Harnack's in dieser Frage wurden daher auch von allen abgelehnt [2]).

In welcher Weise wurden nun diese Elemente, Brot und Wein, konsekriert? Geschah es durch ein einfaches Segens- und Dankgebet, oder wurden die Worte, welche Jesus beim letzten Abendmahl gebrauchte, in ausführlicher Weise recitiert? Aus den allerersten, nachapostolischen Zeiten haben wir nur ungenaue Nachrichten über den Verlauf der eucharistischen Feier, immerhin läßt sich aus den Andeutungen der kirchlichen Schriftsteller ein indirekter Beweis über die Form der Konsekration führen.

Aus Clem. I. ad Cor. 41, 1 f.: *ἕκαστος .... ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ κτλ* kann man schließen, daß ein gemeinschaftlicher Gottesdienst gehalten wurde mit einem „Gebet, das zu bestimmten Zeiten an einem angewiesenen Orte von aufgestellten Personen verrichtet wurde“ [3]). Nach Ignat. ad Smyrn. 7 enthalten sich die Häretiker der Eucharistie und des Gebetes (*εὐχα-*

[1]) Vgl. auch Fractio panis, entdeckt und erläutert von Jos. Wilpert. Freiburg 1895, ein Zeugnis aus der 1. Hälfte oder gar den ersten Decennien des 2. Jahrh. über den Gebrauch der beiden Elemente.

[2]) Vgl. die in der Einleitung S. 6 angeführte Litteratur gegen Harnack's Hypothese.

[3]) Vgl. Schanz, im Katholik. 1896. II. S. 118, Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. S. 51 ff., Lemme, in Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. 1892. S. 419 ff., Zeitschrift f. kath. Theol. 1897. S. 59. Zu Clem. I. ad Cor. 59—61 s. Duchesne, Origines du culte chrétien. p. 49, Rietschel, a. a. O. I. S. 243 f.

ϱιστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται). Da die *προσευχή* in innigem Zusammenhange mit der Eucharistie, die „das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi" ist, genannt wird, da ferner an andern Stellen die Konsekrationsworte „Gebet" heißen [1]), darf man auch bei Ignatius unter *προσευχή* die Wiederholung der Abendmahlsworte Jesu verstehen. Plinius berichtet an Kaiser Trajan (ep. 96), daß die Christen stato die, d. i. am Sonntag [2]), gewohnt waren, ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, also eine gottesdienstliche Versammlung veranstalteten am Morgen „zur Erbauung durchs Wort" und eine andere Zusammenkunft am Abend zur gemeinsamen Begehung des Herrenmahls (quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque conveniendi ad capiendum cibum).

Ausführlichere Nachrichten gibt Justin (Apol. I. cap. 66) [3]). Zwar weicht er in der Wiedergabe der Abendmahlsworte von den

---

[1]) Vgl. Probst, a. a. O. S. 65. Zu der Stelle Justin. Apol. I. 66: *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*, vgl. Schanz, a. a. O. S. 119 ff., der gegen Watterich beweist, daß sich *εὐχῆς λόγου* nicht auf die Epiklese als das Gebet um den von Gott kommenden *λόγος*, d. h. um den hl. Geist, bezieht, sondern daß darunter die Einsetzungsworte zu verstehen sind. Anstatt *εὐχὴ λόγου* richtiger *εὐχῆς λόγος* = das durch sein (Jesu) Beispiel und durch seine ausdrückliche Anweisung vorgeschriebene Danksagungs- und Konsekrationsgebet, vgl. Veil, a. a. O. S. 103 ff. und die dort angeführte Litteratur, Rietschel, a. a. O. S. 255 f.

[2]) Über Sonntagsfeier s. Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2. Afl. Leipzig 1898. S. 160—208, Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit v. 2.—4. Jahrh., in Zeitschr. f. prakt. Theol. 1885. S. 216 f., Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer. Freiburg 1886. II. S. 768, Herzog's Realencykl. f. prot. Theol. 2. Afl. XIV. S. 428, Rietschel, Liturgik. I. S. 154 ff., H. Kellner, Heortologie od. d. Kirchenjahr u. die Heiligenfeste. Freiburg 1901. S. 4 ff

Die gottesdienstliche Auszeichnung des Sonntags geht vielleicht auf apostolische Anordnung zurück, vgl. I. Cor. 16, 1 ff., Act. 20, 7 ff., Apoc. 1, 10. Während die ersten Christen täglich das Brot brachen (Act. 2, 42. 46), wurde allmählich der Sonntag der eigentliche und vielleicht auch einzige Termin des Abendmahlsgottesdienstes: Didache 14, 1, Justin. Apol. I. 65. 67, Dial. c. Tryph. 41; 24; 138 (bei Justin und in der Didache gilt das hl. Mahl als „unentbehrlicher Bestandteil der Sonntagsfeier", Veil, a. a. O. S. 96). Später (s. Tertull. de orat. 19, Cypr. de orat. 18, ep. 58, 1, ep. 63, 16) wurde der tägliche Gottesdienst wieder allgemein. Vgl. Achelis, a. a. O. S. 183 Anm.

[3]) „Von Justin dürfen wir mit vollem Recht erwarten, daß er auch die in der christlichen Kirche geübte Praxis der Eucharistiefeier, welche die höchsten Anforderungen an das gläubige Denken stellt, nach ihrer geschichtlichen Überlieferung wie nach ihrem innern Gehalte genau prüft". Hehn, a. a. O. S. 183.

neutestamentlichen Berichten ab, trotzdem ist es nicht notwendig, für ihn eine andere schriftliche Quelle zu postulieren. Ist Justins Bericht überhaupt als eine besondere Quelle und als ein besonderes Zeugnis für die Abendmahlsfeier der ältesten Zeit zu verwerten oder entstammt derselbe dem N. T.? Daß Justin die synoptischen Evangelien kannte, wird heute allgemein zugegeben, ob und inwieweit er sie benutzte, läßt sich schwer entscheiden [1]. Die Berufung auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, beweist noch nicht, daß er die synoptischen Evangelien an unserer Stelle vom heil. Abendmahl benutzt hat; er konnte sie als Zeugen einer gleichen Überlieferung vor seinem eigenen Bericht anführen [2]. Als eine Citation einer der neutestamentlichen Relationen oder als Kompilation aus Mt und Lc [3]) lassen sich Justins Worte schwerlich erklären; in diesem Falle hätte Justin willkürlich seine Quellen verändert (vgl. die Auslassung der Worte vom „neuen Bund"). Wenn man eine Benutzung der synoptischen Evangelien annehmen will, muß man zugeben, daß Justin in der Wiedergabe der Schriftworte sich einer großen Freiheit bedient [4], indem er zugleich auch seine eigenen, aus andern Quellen geschöpften Nachrichten verwertete. Schriftliche Vorlagen außer den hl. Schriften wird er aber kaum benutzt haben [5]; jedenfalls zeigen die verschiedenen Ansichten, wie wenig sich darüber feststellen läßt. Justin lebte inmitten der sich entwickelnden Tradition, die besonders beim Abendmahl wegen seiner häufigen, ja täglichen Wiederholung recht lebhaft gewesen sein wird. Aus seiner Teilnahme an der eucharistischen Feier und aus dem „Unterricht im Christentum" war

---

[1]) Vgl. über das Verhältnis Justins zur hl. Schrift die Litteratur bei Bardenhewer, Patrologie. S. 98, besonders Th. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons. I, 2. Erlangen 1889. S. 463—585, W. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers. Göttingen 1891, dazu Schürer in Theol. Litt.-Ztg. 1891. Nr. 3, Baldus, Das Verhältnis Justins zu den synoptischen Evangelien. Münster 1897.

[2]) Gegen Probst, Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jahrh. Tübingen 1872. S. 207. Auch Apol. I. cap. 61 beruft Justin sich auf den Brauch der Taufe, wofür wir von den Aposteln die Begründung erhalten haben, ohne daß sich im N. T. eine Stelle auffinden läßt, die ihrem Wortlaute nach hier angezogen wäre. Veil, a. a. O. S. 92.

[3]) So Baldus, a. a. O. S. 54.

[4]) Schaefer, Herrenmahl. S. 196 ff., Kneller in Zeitschr. f. kath. Theol. 1897. S. 347 ff.

[5]) Krüger, Geschichte der altchristl. Litteratur. S. 67.

ihm die Hauptform und der wesentliche Hergang des apostolischen Abendmahlsgottesdienstes bekannt [1]). Unmöglich wäre es darum nicht, daß Justin uns den Urtext der Abendmahlsworte bringt, aber diese Ansicht hat „zum Beweise nichts für sich“ [2]). Der kurzen und knappen Darstellung sieht man es vielmehr deutlich an, „daß er das Bestreben hatte, nur das Notwendige über diese heiligen, für gewöhnlich in der Verborgenheit geübten christlichen Bräuche zu sagen“ [3]). Bei der Abweisung der von heidnischer Seite gegen das Christentum gemachten Angriffe brauchte Justin nicht einen authentischen Bericht zu liefern, sondern er konnte sich mit einem Referat aus einer „umfangreicheren Quelle“ begnügen [4]). Immerhin ist Justins Bericht ein sicheres Zeugnis dafür, daß zu seiner Zeit die Abendmahlsworte Jesu bei der Wiederholung der Feier in Anwendung kamen.

Justin ist wohl der einzige unter den kirchlichen Schriftstellern der ersten Zeit, der sich in solch offener und ausführlicher Weise über die Form der Abendmahlsfeier äußert. In der folgenden Zeit finden sich nur einzelne flüchtige Anspielungen bei den verschiedensten Schriftstellern [5]). Der Grund ist darin zu suchen, daß man einerseits vor den zu allerlei verleumderischen Mutmaßungen und Anklagen geneigten Heiden die heiligen Mysterien und die Form ihrer Feier geheim halten wollte, andrerseits auch den Katechumenen noch nicht einen Einblick in den erhabenen Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes gestattete (Arkandisciplin) [6]). Immerhin können auch die dürftigen Nachrichten der drei ersten christlichen Jahrhunderte einiges Licht verbreiten über die damalige Abendmahlsfeier. Bei Irenaeus (Adv. haer. V, 3, 2) erscheint neben der Epiklese der *λόγος τοῦ θεοῦ,* wodurch

[1]) Schaefer, a. a. O. S. 167.

[2]) S. Baldus, a. a. O. S. 55, gegen Bousset, a. a. O. S. 112 f.

[3]) Veil, a. a. O. S. 90.

[4]) Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lukas. S. 634.

[5]) Duchesne, Origines du culte chrétien. p. 53: ‚Entre lex deux époques (l'âge primitif et le quatrième siècle) il n'y a que des traits isolés, des allusions rapides, éparsés dans les auteurs les plus divers‘.

[6]) Vgl. Döllinger, Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826. S. 12 ff., Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christl. Jahrh. Tübingen 1873. S. 310, Schwane, Dogmengeschichte. I. vornicänische Zeit. S. 642 f., Jos. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin in der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886. S. 53 ff., Rietschel, Liturgik. I. S. 266 ff.

die Eucharistie, d. h. die Konsekration, vollzogen wird (*εὐχαριστία γίνεται*) [1]. Demnach werden unter *λόγος τοῦ θεοῦ* die Einsetzungsworte zu verstehen sein [2]; diese betrachtet Irenaeus nicht als unwesentlich, sondern er verweist zur Bestätigung der kirchlichen Opferfeier auf das letzte Abendmahl, bei dem Jesus „Brot nahm .... danksagte und sprach: dies ist mein Leib, und in gleicher Weise den Kelch .... als sein Blut erklärte und ein neues Opfer lehrte“ (l. c. IV, 17, 5) [3]. Ähnliche Hinweise auf Jesu letztes Mahl zur Rechtfertigung der kirchlichen Eucharistiefeier finden sich bei Tertull. adv. Marc. 4, 10, Cypr. ep. 63, 10, Clem. Alex. Paedag. 2, 2, Orig. in Matth. 15, 11 und zeigen, daß gerade durch Wiederholung der Einsetzungsworte Jesu Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt wurden [4].

Direkte Zeugnisse für die Form der Konsekration und der dabei gebrauchten Worte können wir nur in den Liturgien erwarten. Über das Alter derselben läßt sich aber im allgemeinen nichts Sicheres ausmachen.

Eine der ältesten vorhandenen Liturgien findet sich in dem Testamentum Domini nostri Jesu Christi [5]. Mag die Zusammenstellung der Schrift auch der nachkonstantinischen Zeit angehören, so weisen doch einzelne Stellen in die Nähe Justins und des hl. Ignatius [6]. Die Konsekrationsformel dieser Liturgie gibt in ähnlicher Weise, wie die Berichte des N. T., nach den einleitenden Bemerkungen die Einsetzungsworte Jesu wieder [7]. Abgesehen von einigen unwichtigeren Abweichungen [8] ist besonders

---

[1]) Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892. S. 78.

[2]) Schanz, im Katholik. a. a. O. S. 122 f.

[3]) Eine Hindeutung auf den neuen, durch Christi Opfer am Kreuze gestifteten Bund.

[4]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 124 ff., Franz, Der eucharistische Konsekrationsmoment. I. S. 44 ff., dort auch die weiteren Väterzeugnisse.

[5]) Ed. Ign. Ephr. II. Rahmani. Moguntiae 1899.

[6]) S. von Funk, Das Testament uns. Herrn J. Chr. S. 87 ff. und die daselbst angeführte Litteratur.

[7]) Nach der latein. Übersetzung von Rahmani: Qui accipiens panem dedit discipulis suis dicens: accipite manducate. Hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum. Quotiescunque hoc facietis resurrectionem meam facietis. Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis qui effusus est pro vobis, l. c. p. 42 s.

[8]) Auslassung des *εὐλογήσας* bezw. *εὐχαριστήσας* der neutest. Berichte; die Eucharistie eine Auferstehungsfeier Christi genannt (resurrectionem facietis).

die Kelchformel merkwürdig. Wahrscheinlich ist, wie der Herausgeber annimmt, die Handschrift im Syrischen verstümmelt, da die äthiopische Übersetzung liest: similiter calicem vini, quem miscuit, dicens: Hic est sanguis meus, qui effunditur pro vobis [1]); dafür spricht auch das sonst nicht passende pro vobis im Relativsatz zu typum sanguinis. Im übrigen würde, wenn die syrische Lesart die ursprüngliche wäre, das Testamentum D. n. J. Chr. in der Kelchform keine abweichende Lehre vortragen, da typus sanguinis nach ähnlichen Väterstellen zu erklären ist [2]).

Von größerer Bedeutung ist die Liturgie im achten Buche der apostolischen Konstitutionen [3]), in welcher der Konsekrationsakt in ausführlicher, den Vorgang und die Worte des letzten Abendmahls recitierender Form wiedergegeben wird [4]). Die Zeit der Abfassung oder vielmehr der Redaktion der apostolischen Konstitutionen ist spätestens um das Jahr 400 anzusetzen, die Liturgie mit ihren Gebeten und Formeln reicht im wesentlichen sicher ziemlich weit zurück [5]). Wegen der Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der Liturgie bei Justin hat man die der Konstitutionen sogar in den Anfang des zweiten Jahrhunderts versetzt [6]) und die

---

Die Erinnerung an den Tod des Herrn (I. Cor. 11, 26) nicht ausgeschlossen, vgl. die Ausdrücke in remissionem peccatorum, effusus pro vobis; in der resurrectio wird die erste und hervorstechendste Frucht des Opfertodes Christi und die Ursache der sittlichen Erneuerung der Menschen in der Eucharistie gekennzeichnet (vgl. Rom. 4, 25; 6, 8).

[1]) Kneller, in Stimm. a. Mar. Laach. 1900. I. S. 208.

[2]) Vgl. Franzelin, De Eucharistia. p. 139 sqq., Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie. S. 70 Anm.

[3]) Vgl. über die Meßliturgie Const. Apost. VIII. die bei Bardenhewer, Patrologie. S. 30 f., angegebene Litteratur, ferner Rietschel, a. a. O. S. 277 ff.

[4]) Gerade das 8. Buch war in den letzten Jahren Gegenstand einer heftigen Kontroverse zwischen F. X. v. Funk und H. Achelis, wobei es sich um das Verhältnis dieses Buches zu der sog. ägyptischen Kirchenordnung, den Canones Hippolyti und den Constitutiones per Hippolytum handelte: H. Achelis, Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts. I. Canones Hippolyti, in „Texte und Untersuchungen“. VI, 4. Leipzig 1891, hat die Canones Hipp., die ägypt. Kirchenordn., die Constit. per Hipp. als die Stationen des Entstehungsweges von Const. Apost. VIII, 4 ff. hingestellt, F. X. v. Funk hält in umgekehrter Reihenfolge diese Schriften für Auszüge von Const. Apost. VIII; die weitere Litteratur s. bei Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. S. 214 f.; Nachträge. S. 30.

[5]) Vgl. v. Funk, in Kraus' Realencykl. d. christl. Altertümer. I. 1882. S. 331, ders. in „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen“. II. Paderborn 1899. S. 359–372, ders., Das Testament unsers Herrn. S. 264.

[6]) Probst, Liturgie der 3 erst. christl. Jahrh. S. 287.

Abfassung derselben früher vielfach dem römischen Bischof Clemens zugeschrieben. Wenn auch gegen letztere Ansicht manche Gründe sprechen, so läßt sich doch sicherlich der Liturgie und vor allem dem Kern derselben, dem Konsekrationsakt, ein hohes Alter nicht absprechen.

Die Einsetzungsworte werden ausführlich mitgeteilt in den Const. Apost. VIII und in der verwandten ägyptischen Kirchenordnung [1]. Aus innern Gründen ergiebt sich, daß die letztere Schrift eine spätere Fassung bietet, also jüngern Datums in diesem Punkte ist [2]. Die Liturgie der Apost. Konstitutionen nun bezeugt deutlich, daß schon in sehr früher Zeit bei der Abendmahlsfeier der Konsekrationsakt die Worte Jesu in recitierender Form wiedergab; an eine bloße Privatarbeit oder an eine Idealliturgie zu denken, ist bei dem Charakter dieser Schrift vollständig ausgeschlossen [3]. Daß diese Liturgie als die älteste und vielleicht apostolische zugleich auch das Vorbild der übrigen gewesen ist [4], läßt sich nicht nachweisen. Sie ist vielmehr mit allen andern Liturgien in gleichem Maße verwandt, wie diese unter sich [5]. Einige von den alten Liturgien geben sich als Stammliturgien zu erkennen. So war

---

[1]) Vgl. Achelis, a. a. O. S. 54.

[2]) Nachdem beide Schriften in fast übereinstimmender Form die Einsetzungsworte berichtet haben, schließen die Const. Apost. an den Wiederholungsbefehl: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* jene Worte an, die auch Paulus I. Cor. 11, 26 hat, die aber hier als Ausspruch des Herrn erscheinen. Daran schließt sich passend eine ausführliche Anamnese: *μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως κτλ* (s. bei Achelis, a. a. O.). Einen Auszug aus diesem Gebete der Const. Apost. giebt die ägypt. Kirchenordnung: „Indem wir so seines Todes und seiner Auferstehung gedenken" u. s. w. (s. Achelis, a. a. O., nach der Übersetzung von Ludolf). Der Umstand, daß das Gebet der äg. K. O. Wort für Wort in der Anamnese der Apost. Konst. enthalten ist, kann kein Beweis für die Priorität der letztern sein, da gerade bei liturgischen Ausführungen häufig von den jüngern Schriften Zusätze zur weitern Ausschmückung gemacht werden. Aber die Anamnese der ägypt. K. O. erwähnt des Todes Christi, trotzdem sie den I. Cor. 11, 26 entsprechenden Satz vom „Verkündigen des Todes Christi" ausläßt, und giebt sich dadurch als einen den Zusammenhang nicht beachtenden Auszug aus den Const. Apost. zu erkennen, vgl. v. Funk, Das Testament. S. 144 ff.

[3]) Vgl. Th. Harnack, Praktische Theologie. I. Erlangen 1877. S. 538; Rietschel, a. a. O. S. 288, läßt es zweifelhaft.

[4]) Probst, Liturgie u. s. w. S. 233. 289, vgl. Bickell in Kraus' Realencyklopädie. II. S. 309, Franz, a. a. O. S. 58; vgl. dagegen Rietschel, a. a. O. S. 288.

[5]) Kirchenlexikon. 2. A. VIII. S. 20.

die des hl. Jakobus, welche in der Kirche von Jerusalem gebraucht wurde, jedenfalls das Vorbild der übrigen orientalischen, zumal der syrischen, die der Kirche von Alexandrien die Quelle der koptischen, der des hl. Basilius und des hl. Chrysostomus, die römische das Vorbild der abendländischen. Daß aber auch die Stammliturgien in der ganzen Anlage und in den einzelnen Gebetsformeln manchmal bis auf den Ausdruck übereinstimmen, ist eine nicht zu leugnende Thatsache [1]). Diese Übereinstimmung in den wesentlichen Stücken kann ihren Grund nur darin haben, daß alle Liturgien in ihren Hauptteilen einer frühen, gemeinsamen oder verwandten Quelle entstammen. So schrieb die Kirche von Jerusalem ihre Liturgie ihrem ersten Bischof, dem hl. Jakobus dem Jüngern, dem „Bruder des Herrn", zu, die Kirche von Alexandrien die ihre dem hl. Markus, der nach der Tradition in dieser Stadt das Evangelium verkündigte und erster Bischof war, die Kirche von Rom die ihre dem hl. Petrus. Wenn es auch als sicher gelten darf, daß die vollständig ausgebildeten Liturgien, wie sie schriftlich fixiert wurden, die Apostel oder deren Schüler nicht zu Verfassern haben, so besteht doch immerhin die Wahrscheinlichkeit, daß sie in ihren Grundzügen schon aus apostolischen Kreisen und Zeiten stammen. Zumal da der Kern in allen Liturgien gleich ist, wird dieser seinen Grund in der urapostolischen Feier haben, als Jesu Apostel nach seinem Tode gemeinsam das letzte Abendmahl wiederholten [2]). An einzelnen Stellen finden sich sogar direkte Andeutungen apostolischen Ursprunges [3]). Die Zeit nach Christi Tod,

[1]) Vgl. Kirchenlexikon. 2. A. VIII. S. 19, Duchesne, l. c. p. 66, den Nachweis im einzelnen s. bei Probst, a. a. O. S. 358 ff.

[2]) Henke, Die katholische Lehre über die Konsekrationsworte. Trier 1850. S. 57.

[3]) Z. B. in der Lit. des hl. Jakobus, die nicht die Tendenz zur Schau trägt, ihre Entstehung den Aposteln zuzuschreiben. „Wenn es desungeachtet in dem genannten (Konsekrations-)Gebete heißt: „er gab uns seinen Jüngern (μετέδωκεν ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς)", wenn es so in einem Gebetsteile heißt, der am sorgfältigsten vor Abänderungen bewahrt wurde, so glauben wir mit Recht, diese Worte auf apostolischen Ursprung deuten zu können." Probst, a. a. O. S. 235. Swainson, The greek Liturgies. Cambridge 1884. p. 72, hält allerdings ἡμῖν auf Grund mehrerer Handschriften für unecht. Aber vielleicht ließen die Handschriften, welche ἡμῖν nicht haben, es mit Rücksicht auf die erzählende Form des Konsekrationsgebetes und auf die veränderten Verhältnisse aus, — ἡμῖν paßte nicht mehr für die späteren Zeiten.

Wenn man auch nicht dieses Argument für den apostolischen Ursprung der ganzen Liturgie verwerten kann, so mag es doch für den wesentlichsten

in welcher die Apostel zusammen lebten, und der spätere Verkehr untereinander reichten wohl hin, um einerseits ihren Lehrvorträgen, andrerseits den liturgischen Gebräuchen und Gebeten ein bestimmtes Gepräge zu geben. Waren die Apostel doch ängstlich dafür besorgt, daß, wie die Lehre, so auch der Gottesdienst sich einheitlich und organisch entwickelte. Nur auf ihre Anordnungen hin und nach ihren Weisungen sollte die hl. Feier vor sich gehen (I. Cor. 11, 34 ff.) [1]).

Wie die Liturgien also trotz ihrer Selbständigkeit und Verschiedenheit in einzelnen Eigentümlichkeiten im großen und ganzen dieselben Grundzüge und dieselben Gedanken in gleicher Ordnung aufweisen, so zeigt auch der Glanz- und Mittelpunkt der Liturgie, der Konsekrationsakt, überall dieselbe Grundform, die von der christlichen Frömmigkeit mit allerlei Zusätzen zur Hebung der Würde und Feierlichkeit ausgeschmückt wurde [2]). In gleicher Reihenfolge, mit denselben Elementen und mit denselben wesentlichen Worten wurde an allen Orten seit dem letzten Abendmahle Jesu das große Geheimnis des christlichen Glaubens und Kultus gefeiert. In jeder Liturgie ist die Einsetzung der hl. Eucharistie in erzählender Form eingeflochten, indem die beglei-

---

Teil, den Konsekrationsakt, seine Berechtigung haben. Vgl. Kirchenlexikon a. a. O. S. 18: Lit. d. hl. Jakob. „ohne Zweifel in ihren Grundzügen von dem ersten Bischof von Jerusalem herrührend". Die Bezeichnung „Liturgie des hl. Jakobus" ging daher auch auf die von dieser abhängigen syrischen Liturgien über, s. Swainson, l. c. p. XXIX. Die Liturgie der alexandr. Kirche wird erst in späteren Jahrhunderten dem hl. Markus zugeschrieben, weil er als der Stifter dieser Kirche galt, Probst, a. a. O. S. 238. Da sie mit der Liturgie der Monophysiten, Jakobiten und Kopten übereinstimmt, diese Sekten sie aber nicht nach ihrer Trennung von der orthodoxen Kirche werden herübergenommen haben, so muß die Liturgie des hl. Markus in ihrer heutigen Gestalt sicher vor dem Jahre 450 vorhanden gewesen sein, der Kern derselben also weit früheren Datums sein. Die Liturgie der Apost. Konstit. rechnet bereits Proclus, seit 437 Patriarch von Konstantinopel, zu den ältesten und berühmtesten, setzt also das Bestehen mehrerer voraus. Ausführliches vgl. bei Probst, a. a. O. S. 231 ff., 240 ff. über die römische Liturgie.

[1]) I. Cor. 14, 40 schließt der Apostel, nachdem er Vorschriften über die Versammlungen in der Kirche gegeben hat: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*, vgl. I. Cor. 11, 2, I. Tim. 2, 1. — Vgl. Franz, a. a. O. S. 56: „aus allen diesen Zeugnissen wird es zur unumstößlichen Gewißheit, daß man gleich in den ersten Zeiten der Kirche den Gottesdienst nach bestimmten Normen und zwar nach einem von Christus und den Aposteln herrührenden Muster feierte."

[2]) Duchesne, l. c. p. 53 s. — Facies non omnibus una, nec diversa tamen

tenden Umstände, die einzelnen Handlungen Jesu (Segnen, Brechen, Geben u. s. w.) angegeben und die Wandlungsworte dem Herrn selbst in den Mund gelegt werden [1]). Daher ist der Schluß nicht unberechtigt, daß es bereits apostolische Sitte war, einen Bericht von der Einsetzungsfeier in der Liturgie zu geben [2]). Da aber die Apostel bei der Wiederholung des Mahles Jesu sich getreu an die erstmalige Feier, die der Herr in der Nacht, da er verraten ward, vornahm, angeschlossen haben und jede Veränderung möglichst werden vermieden haben [3]), so dürfen wir auch die Liturgien, besonders das in allen wiederkehrende Konsekrationsgebet, als Quellen zur Wiederherstellung der ursprünglichen Abendmahlsfeier der Apostel und selbst der des Heilandes betrachten.

Außerdem liefern die Liturgien einen sicheren Beweis für die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Abendmahlsberichte; denn durch sie wird einerseits dargethan, daß es seit den ersten apostolischen Zeiten gebräuchlich war, die Worte des Herrn bei der Konsekration referierend zu wiederholen, andrerseits daß die neutestamentlichen Schriftsteller das letzte Abendmahl Jesu getreu und ohne Veränderung oder Hinzufügung von solchen Worten berichtet haben, die Jesus nicht gesprochen hat, und die in der apostolischen Form nicht angewandt wurden.

Eine derartige Bestätigung der Berichte des N. T. bieten die Liturgien jedoch nur, wenn und weil sie als selbständige, vom N. T. unabhängige Zeugen auftreten. Wie sich überhaupt nicht alle kirchlichen Einrichtungen aus den hl. Schriften herleiten lassen, wie nicht einmal die jetzige protestantische Liturgie bloß der Schrift entnommen ist [4]), so kann auch der liturgische Abendmahlsbericht seinen Ursprung nicht im N. T. haben. Weder aus einem einzelnen Berichte ist er geschöpft [5]), — denn mit keinem stimmt die

---

[1]) Einige kleinere syrische Liturgien haben sie nicht, vgl. darüber Henke, a. a. O. S. 60 f.

[2]) Der tiefere Grund für diese Sitte liegt in der apostol. Auffassung vom eucharistischen Opfer: Jesus Chr. hat es zwar gleich bei der Einsetzung in die Hände der Apostel niedergelegt, aber „nicht in dem Sinne, daß sie es von nun an aus und durch sich selber entrichten, sondern daß sie, was er gethan, als seine Organe wieder thun sollten.“ F. Kössing, Liturgische Vorlesungen über die hl. Messe. Villingen 1843. S. 437.

[3]) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten. IV, 2. Mainz 1827. S. 88 (s. auch II, 1. S. 99).

[4]) Probst, a. a. O. S. 7.

[5]) Cyrill. v. Jerus. beruft sich in seinen „mystagog. Katechesen“ (vgl.

Form in den Liturgien vollständig überein, — noch ist er aus allen oder einigen kompiliert. Andernfalls wäre es mehr als bloßer Zufall, daß alle alten, örtlich und zeitlich voneinander weit getrennten Liturgien in ganz derselben Weise und durchgehends mit fast denselben Worten diese Kompilation vorgenommen hätten. Außerdem ging die Praxis der eucharistischen Feier der Abfassung der neutestamentlichen Schriften voraus, und es mußte sich in der frühesten Zeit bereits eine gewisse Form und Norm der Feier bilden, welche die einzelnen Kirchen später nicht zu gunsten der Berichte des N. T. werden preisgegeben haben. Daß aber schon zu der Apostel Zeiten schriftlich fixierte Liturgien oder liturgische Aufzeichnungen bestanden, ist eine unbegründete Annahme. Vielmehr spricht die Stelle bei Justin (Dial. c. Tryph. 116 f.) dagegen, wo er sagt: „so ist es uns überliefert worden", wo er also zur Rechtfertigung liturgischer Gebräuche die Tradition zu Hilfe nimmt, und Basilius (De Spir. Sancto. c. 27) sagt sogar ausdrücklich, kein Apostel habe das, was die Kirche beim hl. Abendmahl bete, schriftlich hinterlassen. Wenn somit die liturgischen Berichte von der Einsetzung weder dem N. T. entnommen sind, noch auf schriftliche Vorlagen zurückgehen, so müssen wir sie als Produkte der gerade in der ersten Zeit lebendig wirkenden Überlieferung ansehen [1]).

§ 13. Rekonstruktion einer möglichst frühen Form der Abendmahls-, bezw. Konsekrationsfeier.

Wie kaum eine andere Thatsache aus dem Leben Jesu, ist das letzte Abendmahl bezeugt; vier Berichte im N. T. und mannigfache in den Liturgien erzählen den Hergang, in Einzelheiten mehr oder weniger übereinstimmend, in den wesentlichen Teilen aber alle gleich. Daraus läßt sich freilich zunächst nur auf die Form der Abendmahlsfeier schließen, wie sie von den Aposteln begangen worden ist. Aber eine weitere Folgerung auf die Feier des letzten Abendmahles selbst und Jesu eigene Worte ist nicht schwer, wenn man bedenkt, daß die Apostel die für alle Zeiten

Swainson, l. c. p. 209) zwar auf den Bericht Pauli, giebt aber kein genaues Citat, da er nicht berichten, sondern belehren will.

[1]) Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. II. Tübingen 1864. S. 283, Kössing, a. a. O. S. 128 f. Über „die schriftliche Fixierung der Liturgien" s. Rietschel a. a. O. S. 272 ff.

wichtigen Worte, welche der Herr an jenem Abend sprach, sich eingeprägt und nicht mit Willkür und absichtlicher Umbildung des Sinnes verändert haben werden. Die apostolische Feier dürfen wir im Grunde für die authentisch-originale halten, und daher ist das Bedenken vieler Forscher nichtig, welche glauben, daß eine Entscheidung darüber, „welches die verba ipsissima Jesu Christi sind", unmöglich sei [1]. Nach den früheren Untersuchungen haben die einzelnen Berichte für die Rekonstruierung der ursprünglichen Form folgenden Wert.

I. Als die sichersten Zeugen der urapostolischen Form sind **die Berichte bei Mt und Mc** anzusehen [2]. Sie wollen nach der ganzen Anlage ihrer Evangelien und speziell nach dem Zusammenhange der betreffenden Stelle nur ein historisches Referat vom Verlaufe des letzten Abendmahles liefern. Zusätze zu machen, hatten sie keine Veranlassung, weil sie keine besondere Tendenz beeinflußte; höchstens können die Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bei Mt, die bei den übrigen Berichterstattern fehlen, ein solcher Zusatz sein, der aber dem Gedanken nach in diesen enthalten ist. Dagegen konnten und durften die beiden ersten Evangelisten in Anbetracht der schon längst durch die Praxis bekannten Form einiges von dem, was der Herr gesagt, übergehen, wenn dadurch nicht der Sinn der Abendmahlshandlung alteriert wurde. Eine Veränderung der Worte war bei ihnen nicht begründet. Infolgedessen bilden Mt und Mc die wichtigsten Quellen, aus denen wir einen Rückschluß auf die urapostolische und erstmalige Feier des heil. Abendmahls machen können; sie gehörten der jungen, entstehenden Kirche seit ihrem Beginne an, lebten inmitten der sich entwickelnden Tradition, und außerdem war der eine von ihnen selbst Augen- und Ohrenzeuge des letzten Mahles Jesu gewesen, der andere von einem solchen belehrt worden [3].

II. Anders ist **die paulinische Gruppe der Berichte** zu beurteilen. Paulus zunächst war durch Mißbräuche in Korinth veranlaßt worden, seinen Lesern das letzte Mahl Jesu in seiner ganzen

---

[1]) So Cremer in Herzog's Realencykl. f. prot. Theol. 3. Afl. I. S. 33, vgl. Schaefer, Herrenmahl. S. 225, Beweis des Glaubens. 1894. S. 294, Oswald, Sakramentenlehre. I. 5. Afl. S. 405; dagegen Spitta, Urchristentum. I. S. 317.

[2]) Spitta, a. a. O. S. 318.

[3]) So auch Lichtenstein, a. a. O. S. 21 f., Roehrich, La composition des Évangiles. Paris 1897. p. 149: ‚C'était peut-être la formule liturgique en usage dans les églises dont il frequentait le culte'.

Wichtigkeit und Erhabenheit durch einen ausführlichen Bericht vor Augen zu führen. Dabei mußte er sich hüten, willkürliche Zusätze zu machen, da er sonst von den Korinthern, denen er das letzte Abendmahl des Herrn bei der Einführung der eucharistischen Feier in ihrer Gemeinde schon mitgeteilt hatte, sich den Vorwurf des Betruges hätte gefallen lassen müssen, zumal er sich noch ausdrücklich auf die Autorität des Herrn beruft. Aus diesem Grunde haben wir z. B. den Wiederholungsbefehl bei Paulus als ursprünglich anerkennen müssen. Aber zu seinem Zwecke brauchte der Apostel andrerseits nicht alle einzelnen Worte des Herrn getreu zu berichten, er konnte einiges auslassen, anderes sogar, um wirkungsvoller und nachdrücklicher die betreffende Wahrheit den Korinthern einzuschärfen, für seinen Zweck umgestalten, jedoch unter möglichster Wahrung der ursprünglichen Form und des ursprünglichen Sinnes. So änderte er die Konsekrationsworte beim Kelche in der Form, während der Sinn der paulinischen Worte sich mit der ursprünglichen Form bei Mt-Mc deckt.

Der lukanische Bericht hat, weil offenbar vom paulinischen abhängig, nur sekundären Wert. Weil er aber diesen mit der Form des Mt und Mc oder mit der Tradition gleichsam zu versöhnen sucht, so kann auch er zur Beurteilung der ursprünglichen Form gute Dienste leisten.

III. Wenn wir auch gerade bei den neutestamentlichen Berichten unsere Resultate zu gewinnen suchen müssen, da sie „der feste, historische Punkt sind, der alles entscheidet“ [1]), so haben wir doch auch gesehen, daß nicht bei allen Differenzpunkten im Wortlaut dieser Berichte die Frage nach der Ursprünglichkeit sich aus diesen allein beantworten läßt. Daher ist es von großem Vorteil und manchmal sogar notwendig, daß einerseits zur Bestätigung der schon gewonnenen Resultate, andrerseits um das noch nicht Entschiedene durch andere Zeugnisse aufzuklären, **die Berichte in den Liturgien** zur Vergleichung mit denen des N. T. herangezogen werden. Inwieweit die liturgischen Relationen aber in Betracht kommen können, hängt davon ab, daß man die zur weitern Ausschmückung und Abrundung gemachten Zusätze ausscheidet. Unter den vielen Liturgien sollen uns nur die vier größten und ältesten griechischen, welche als die Stammliturgien und als Vorbilder der

[1]) Keim in Jahrbücher für deutsche Theologie. 1859. S. 66.

übrigen gelten, einen Maßstab zur Rekonstruierung der ursprünglichen Form abgeben. In diesen vier (Liturgie der Kirche von Jerusalem (hl. Jakobus), Lit. v. Alexandrien (hl. Markus), v. Rom (hl. Petrus), Lit. der Apost. Konstitutionen (hl. Klemens)) dürfen wir sicherlich das, was alle gemeinsam haben, auf apostolische Anordnung zurückführen. Man darf von vornherein erwarten, hier die Worte Jesu in ähnlicher oder gleicher Form wiederzufinden, wie im N. T. Die begleitenden Umstände, die Ceremonien, erleiden in den Liturgien am wenigsten Veränderungen [1].

A. Die begleitenden Umstände.

Besonders die beiden orientalischen Hauptliturgien (der Kirche von Jerusalem und von Alexandrien) haben in der den Orientalen eigentümlichen Weise den Konsekrationsakt ausgeschmückt, wogegen die römische Liturgie und die der Apostolischen Konstitutionen eine frühere, von Zusätzen freiere Form bewahrt haben. Alle die Umstände aber und die vorbereitenden und einleitenden Handlungen Jesu, welche das N. T. beim letzten Abendmahl berichtet, finden wir in den Liturgien wieder [2].

1. Die Zeitbestimmungen. Direkte Anknüpfungen an das vom Herrn gefeierte Passahmahl (wie bei Mt-Mc *ἐσθιόντων αὐτῶν*) sind in den liturgischen Berichten nicht zu erwarten. Sie beginnen ihre Erzählung in gleicher Weise wie Paulus mit der Bemerkung: *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο* (I. Cor. 11, 23, ebenso Lit. v. Jerus., Lit. v. Alex. *τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτόν*, Lit. d. Ap. Konst. *ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο*; denselben Gedanken in der Lit. v. Rom: *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάθους αὐτοῦ*). Paulus konnte noch nicht schriftliche Liturgien benutzen, und die Liturgien sind, wie ihr ganzer Bericht zeigt, nicht von I. Cor. 11, 23 ff. abhängig. Daher mag bereits in der ersten Zeit ein solcher einleitender Ausdruck gebraucht worden sein, der natürlich von den Evangelisten, die fortlaufend die Ereignisse jenes Abends schildern, ausgelassen werden konnte und wurde. Auch bei der Konsekration des Kelches

[1] „Die Liturgie will den Einsetzungsakt so wiedergeben, daß der die Eucharistie feiernde Priester dasselbe spricht und thut wie Jesus". Probst, Sakramente und Sakramentalien. S. 211 f., vgl. Spitta, a. a. O. S. 245.

[2] Für die folgende Darstellung vgl. den Wortlaut der einzelnen liturgischen Berichte bei Swainson, l. c. p. 272 f.: Lit. v. Jerusalem, p. 50 f.: Lit. v. Alexandrien, p. 197 f.: Lit. v. Rom, bei Achelis, Canones Hippolyti. S. 54: Lit. der Const. Apost. VIII.

ist in den Liturgien übereinstimmend mit Paulus eine nähere Zeitbestimmung gegeben: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (die Apost. Konst. haben diese Worte nicht). Vom *δεῖπνον* ist vorher zwar keine Rede, jedoch ging in der urchristlichen Zeit der Feier der hl. Eucharistie ein Liebesmahl vorher (I. Cor. 11, 20 ff.), wie dem letzten Abendmahl das Passahmahl. Daß der Ausdruck *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* nicht die Einsetzung des Kelches allein determinieren will, sodaß zwischen der Konsekration des Brotes und der des Weines eine Trennung zu machen ist, sprechen die Liturgien noch deutlicher aus als Paulus. Bei letzterem kann *ὡσαύτως* eine Zusammenfassung der einzelnen, der Konsekration des Brotes vorhergehenden Akte sein, in den Liturgien ist es mit *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* zu verbinden, da die erwähnten Akte auch beim Kelche berichtet werden. Dann besagt es aber, daß die Einsetzung des Kelches ebenso nach dem Mahle stattgefunden habe, wie die Konsekration des Brotes [1]). Das wechselnde *ὁμοίως* und *ὡσαύτως* (*ὁμοίως* in der Lit. v. Rom und bei Justin) weist vielleicht auf die Zeit hin, als die heil. Feier noch in der Sprache des Mutterlandes Palästina, in aramäischer Sprache, begangen wurde; denn *ὁμοίως* und *ὡσαύτως* können Übersetzungsvarianten sein.

2. Zu *λαβών* werden von den Liturgien allerlei Zusätze gemacht; in allen treffen wir *ἐπὶ τῶν ἁγίων χειρῶν* an, das von den einzelnen durch verschiedene Beiwörter ausgeschmückt wird (*ἀχράντων, ἀθανάτων, ἀμώμων*).

3. Mit *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν* (*ἄρας τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανόν*, Lit. v. Rom) haben möglicherweise die Liturgien einen ursprünglichen Zug aufbewahrt [2]), der in den neutestamentlichen Berichten übergangen wurde; diese schildern nur, was Jesus mit dem Brote that.

4. Interessant ist die Beobachtung, wie in den Liturgien das *εὐλογήσας* bzw. *εὐχαριστήσας* der neutestamentlichen Berichte wiedergegeben wird. In letzteren konnten wir darunter nicht das Aussprechen der Konsekrationsworte verstehen, sondern fanden damit ein besonderes Gebet Jesu bezeichnet. In den Const. Apost.

---

[1]) *πάλιν* in der röm. Lit. spricht nicht dagegen, da *πάλιν* keine Gegenüberstellung anzeigt, sondern die Wiederholung oder Fortsetzung einer Handlung unter denselben Verhältnissen ausdrückt, vgl. Wilke-Loch, Lexicon graecolatinum in Nov. Test. Ratisbonae 1858. p. 605 sq.

[2]) Probst, Sakramente und Sakramentalien. S. 211 f., vgl. übrigens auch Mt 14, 19, Mc 6, 41, Lc 9, 16.

nun wird diese Handlung des Heilandes bei dem Einsetzungsakt gar nicht erwähnt, nur vor den Worten beim Kelche findet sich ein ἁγιάσας. Das beweist, daß die Const. Apost. wenig Gewicht auf dieses Segnen, Danksagen legen und es nicht für das Wesentliche bei der Einsetzung ansehen [1]. Auch die Häufung der Ausdrücke in den übrigen Liturgien spricht dagegen, daß die Konsekration, welche doch nur ein einziger, allmächtiger Willensakt war, in die „Segnung" zu setzen ist. Vielmehr ist darunter, wie die verschiedenen Ausdrücke zeigen, ein vielseitiger Akt zu verstehen, dessen Form durch *εὐλογεῖν*, dessen Inhalt durch *εὐχαριστεῖν* und dessen Zweck durch *ἁγιάσας* wiedergegeben ist (Lit. v. Jerus. u. Alex.: *εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας*, Lit. v. Rom: *εὐχαριστῶν* (*εὐχαριστήσας*) *εὐλόγησεν*). Da die liturgischen wie neutestamentlichen Berichte das Segens- und Dankgebet des Herrn nur kurz im Abendmahlsberichte erwähnen, der Herr aber jedenfalls ein ausdrückliches, den Aposteln verständliches Gebet verrichtet haben wird, so liegt die Annahme nahe, daß die Apostel auch dieses Gebet in ihre Feier der hl. Eucharistie mit aufgenommen haben, es aber beim Konsekrationsakt nur andeuten. Thatsächlich läßt sich in allen Liturgien ein derartiges Gebet auffinden. „Wie Christus dem himmlischen Vater dankte, wie er die Gaben segnete, die die Träger seines heiligsten Fleisches und Blutes werden sollten, so läßt die Kirche ihre Priester in der Präfation ein majestätisches Dankgebet an Gott richten und wiederholt die Opfergaben segnen, ehevor die Konsekration stattfindet . . . Die Kirche bezieht also die Danksagung auf Gott den Urheber alles Guten, die Segnung auf die Gaben, welche sie Gott weiht und für welche sie seine allmächtige Kraft, für welche sie Heiligung (hier Verwandlung) erfleht" [2]. Dieses herrliche Lobgebet der Präfation und das Trisagion, mit dem sich Dank gegen Gott und Bitte um Heiligung der Gaben verbindet [3], ist nicht nur in den ausgebildeten,

---

[1]) ἁγιάσας beim Kelche kann nicht mit Hoppe, Die Epiklese der griech. und oriental. Liturgien. S. 97. Anm., als Grund dagegen angeführt werden, vgl. Franz, Konsekrationsmoment. S. 64 ff., Schanz im Katholik. 1896. II. S. 15 f.

[2]) Franz, a. a. O. S. 35 f.

[3]) Vgl. Quam oblationem tu Deus in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi in der römischen Messe unmittelbar vor der Konsekration. Gihr, Das hl. Meßopfer. 6. Afl. S. 586 ff.

großen Liturgien enthalten, sondern bereits bei Origenes, Tertullian u. a. [1]) angedeutet; ja selbst die Liturgie Justins [2]) und die aus den apostolischen Vätern wiederherzustellende Liturgie des ersten Jahrhunderts haben sämtlich ein Dankgebet (*εὐχαριστία*) vor der Konsekration [3]). Man kann sogar in der apostolischen Zeit schon Spuren eines besonderen Lob- und Dankgebetes finden. „Gott lobend" (*αἰνοῦντες τὸν θεόν* Act. 2, 46 f.) brachen die Gläubigen das Brot, und Paulus gebraucht für dieses Gebet bei der eucharistischen Feier die Ausdrücke *εὐχαριστία* und *εὐλογεῖν*, vgl. I. Cor. 14, 16, Eph. 5, 18 ff., Col. 3, 17 [4]). Wenn thatsächlich die Präfation der alten Liturgien aus dem sog. Hallel, den Ps. 115—118, herausgewachsen ist [5]), so ist vielleicht unter *εὐχαριστήσας, εὐλογήσας* die Recitation dieser nach christlichem Geiste umgebildeten Psalmen [6]) zu verstehen.

5. *κλάσας* ist ein Bestandteil aller liturgischen und neutestamentlichen Berichte; das Brechen war eben eine in die Augen springende, wesentliche Handlung, die Jesus vornahm.

6. Die Mischung des Weines mit Wasser wird im N. T. nicht erwähnt, dagegen von fast allen Liturgien (außer Lit. v. Rom). Ihrer historischen Stellung nach ging die Mischung bereits dem Abendmahl voraus, da ja der vierte Passahbecher, den Jesus zum eucharistischen machte, vor der Recitierung des Hallel gemischt wurde. Daher ließen die Evangelien die Erwähnung dieser Thatsache vor der Konsekration aus. Jedenfalls ist die Mischung des Weines mit Wasser eine schon bei Justin, Irenäus u. a. [7]) erwähnte Sitte, die auch dem letzten Abendmahl eigentümlich war.

---

[1]) Vgl. Probst, Liturgie d. drei ersten christl. Jahrh. S. 159 ff., 192 ff., 221 ff.

[2]) Probst, a. a. O. S. 100, Veil, Justinus. S. 99 f.

[3]) Probst, a. a. O. S. 46, 74, 89.

[4]) Vgl. hierüber Probst, a. a. O. S. 27, der beweist, daß vom Gottesdienst im engern Sinne, vom hl. Abendmahl, die Rede ist.

[5]) Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872. S. 105.

[6]) Vgl. das Urteil Bingham's bei Probst, a. a. O. S. 29: „Praxis apostolica duplici modo spectari potest, primum quidem ratione accommodationis ad statas formas inter Judaeos observatas, et deinde ratione novarum formarum in cultum christianum inductarum".

[7]) Justin. Apol. I, 65: *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος — μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*; c. 67: *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ*; Irenaeus adv. Haer. I, 13, 2: *ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα*; V, 2, 3: *τὸ κεκραμένον ποτήριον*; V, 36, 2: mixtio calicis; Acta Thomae (ed. Bonnet. p. 68): *ἄρτον μοι ἀνελομένη κόμισον καὶ ὕδατος ὡσαύτως κρασίν*.

7. *ἐδίδου καὶ εἶπεν, ἔδωκεν λέγων*. Diese Ausdrücke besagen nicht, daß das Geben dem Aussprechen der Worte: „dies ist mein Leib“ vorhergeht, sondern entsprechen dem hebräischen verbum finitum mit folgendem לֵאמֹר, vgl. in den Liturgien: *διέδωκεν (μετέδωκεν) εἰπών (λέγων)*.

B. Die Einsetzungsworte.

Daß die neutestamentlichen Berichte nicht in freier, paraphrasierender Form das letzte Abendmahl erzählen, sondern sich der urapostolischen Tradition angeschlossen haben, bezeugen die alten Liturgien, welche stets in ausführlicher referierender Form den Einsetzungsakt berichten. Auch in den Worten selbst besteht zwischen dem N. T. und den Liturgien volle Harmonie. „Die Apostel sahen sie (die Einsetzungsworte) für keine belehrenden und erbauenden Worte an, die der Entwickelung fähig gewesen wären, wie das Danksagen, sondern für jene Worte, die durch göttliche Kraft das bewirkten, was sie aussagten“ [1]). Die wesentlichen Worte wurden daher stets in der überlieferten Form beibehalten.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Formel: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, die in allen neutestamentlichen und liturgischen Berichten in gleicher Weise wiederkehrt, von jeher zur Konsekration des Brotes angewandt worden ist. Der Umstand, daß überall *σῶμα* (nicht *σάρξ*) und *τοῦτό ἐστιν* gesagt wird, weist uns in die apostolische Zeit, in der man sich, bewußt oder unbewußt, eine feste Form der Worte bei der Übertragung aus dem Aramäischen aneignete.

Da die Konsekrationsworte beim Kelche in allen Liturgien (auch bei Justin) in der einfacheren Fassung (gegenüber der paulinischen): *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* übereinstimmend mit dem petrinischen Berichte wiedergegeben werden, können wir diese für den ursprünglichen Abendmahlstypus in Anspruch nehmen. War aber auch das Moment des „Bundes“ oder des „neuen Bundes“ von Anfang an mit den Abendmahlsworten verknüpft? Justin berichtet freilich nichts vom „Bundesblut“. Aber sein Referat kann nicht als untrüglicher Beweis für die apostolische Form gelten, da er nicht ein authentisches Zeugnis darüber ablegen will, vielleicht auch mit Rücksicht auf seine heidnischen

[1]) Probst, a. a. O. 27.

Leser alles Fremdartige und ihnen Unverständliche ausläßt [1]). Außer den oben S. 126 ff. angeführten Gründen spricht für die Ursprünglichkeit des Zusatzes vom Bunde die Thatsache, daß in fast allen Liturgien das Moment des Bundes beim Abendmahle hervorgehoben wird; die Apost. Konst. setzen sogar an die Spitze aller Einsetzungsworte den Satz: *τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης*. Beim letzten Abendmahle war es sehr natürlich und nach den vorhergehenden Reden Jesu von der Erfüllung des Passahmahles und des alten Bundes fast gefordert, daß der Heiland auf den durch sein Blut gestifteten Bund hindeutete. Wie konnte er dies besser thun, als dadurch, daß er das Wort von der Bundesschließung Gottes mit Israel (Ex. 24, 8) entlehnte und so den Seinigen diesem gleich- und gegenüberstellte? Ohne einen Hinweis Jesu auf die Stiftung des Bundes läßt sich nicht die Betonung desselben in allen Berichten des N. T. erklären. Einem Paulus, der oft hervorhebt, daß das Gesetz und der Bund, als propädeutische Offenbarungsanstalt dazu bestimmt, die Erlösung vorzubereiten, mit dem Eintritt der christlichen Heilsordnung Bedeutung und Geltung verloren haben, kam das Wort vom Bunde sehr gelegen; diesen Ausspruch aber dem Herrn in den Mund zu legen, lag ihm fern und war unmöglich. Mt ferner, der in der Bergpredigt (Mt 5, 17 ff.) die Worte des Herrn von der Erfüllung des Gesetzes und Bundes (nicht Aufhebung) berichtet, würde den Zusatz *τῆς διαθήκης* aus sich schwerlich gemacht haben, wenn er ihn nicht als Authentikum Jesu gekannt hätte. Zweifelhaft ist, ob Christus den Bund ausdrücklich als den „neuen" (*καινὴ διαθήκη* P-Lc) bezeichnet hat. Beim letzten Abendmahl hätte das den Jüngern, die noch ganz in den jüdischen Anschauungen von der Erhabenheit des mosaischen Bundes befangen waren, anstößig sein müssen. Auch bei den Wiederholungsfeiern werden die Apostel den aus dem Judentum eben Bekehrten gegenüber vermieden haben, den Gegensatz zum alten Bunde hervorzukehren [2]).

---

[1]) Vgl. P. W. Schmiedel in Protestant. Monatshefte. III, 4. 1899. S. 140.

[2]) Das Konsekrationsgebet in der lateinischen römischen Liturgie hat einen merkwürdigen Zusatz, der sich in den griechischen Liturgien nicht findet: mysterium fidei (hinter hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti). Vgl. darüber die interessante Studie von A. de Waal im Katholik. 1896. I. S. 392 ff.: Durch diese Worte that der Diakon den Gläubigen die geschehene Wandlung kund, da der Altar umhüllt war. Binterim, Denkwürdigkeiten. II, 1. Mainz 1825. S. 105 ff., sucht die Apostolicität der Worte myste-

Bei den übrigen Worten gestattete man sich, weil man sie nicht als zu den eigentlichen Wandlungsworten gehörig ansah, eine größere Freiheit in der Wiedergabe.

Die Aufforderungen zum Essen und Trinken treffen wir in den Liturgien durchweg in derselben Form an, wie Mt sie hat (*λάβετε, φάγετε — πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*). Um der Jünger Scheu vor dem Genusse der erhabensten Speise, des Leibes und Blutes Jesu, zu überwinden, forderte der Herr sie auf, zu nehmen, zu essen und zu trinken, und gab ihnen dadurch zugleich die Form an, wie die Mitglieder des Bundes sich der Früchte desselben teilhaft machen können. Aus dieser Aufforderung des Herrn schöpften auch die ersten Christen den Mut, zu dem furchtbaren Geheimnisse des Tisches des Herrn hinzutreten. Paulus hat die Worte *λάβετε κτλ* nicht; er brauchte nicht erst im Hinweis auf Jesu ausdrücklichen Befehl ein Gefühl der Scheu vor dem Empfange der Eucharistie bei den Korinthern zu beseitigen, — sie waren leichtsinnig genug, mit lieblosem Sinne gegeneinander sich dem erhabensten Liebesmahle zu nähern.

Schwieriger gestaltet sich die Untersuchung über die Ursprünglichkeit der zu *σῶμα* und *αἷμα* gemachten Zusätze: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (πολλῶν) (διδόμενον) — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (πολλῶν) ἐκχυννόμενον*. Mehrfach ist im N. T. beim Kelche ein solcher Zusatz bezeugt (Mt, Mc, Lc). In der Tradition, welche von den drei synoptischen Evangelien benutzt wurde, muß bereits der Opfer- und Sühnecharakter der hl. Eucharistie, speziell des Blutes Christi, betont sein, weil die hl. Schriftsteller in so übereinstimmender Form diesem Gedanken Ausdruck geben. Auch die Liturgien (außer der v. Rom) haben sämtlich den Zusatz: *τὸ .... ἐκχυννόμενον*. Paulus dagegen läßt diese Worte aus. Geht er vielleicht auf eine abweichende Traditionsform zurück? Man könnte es annehmen, da er sonst in so einzigartiger Weise die von Jesus im Tode für die Sünden der Welt geleistete Sühne lehrt. Dieses Moment hätte er auch in seinem Abendmahlsbericht verwerten können, um den Korinthern in der von Chri-

---

rium fidei aus der Scheu vor Zusätzen und aus dem Grundsatze zu beweisen: cuius origo nescitur, id recte ad primos religionis christianae auctores refertur. Erklärung der Worte s. bei Binterim, a. a. O. S. 126 ff., Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. II. Tübingen 1864. S. 284: „Daß Gott für die Menschheit stirbt, sein Blut vergießt, das ist das Geheimnis des christlichen Glaubens.“

stus geleisteten Genugthuung die übergroße Liebe des Herrn ihrer Lieblosigkeit gegenüberzustellen. Jedoch hatte er denselben Gedanken bereits beim Leibe Jesu ausgesprochen: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Des Völkerapostels Schüler Lukas giebt uns durch die Erweiterung der Kelchform seines Lehrers durch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* einen Fingerzeig, daß eine derartige Wendung beim Blute thatsächlich in Gebrauch war. Ein Analogieschluß von der alttestamentlichen Bundesstiftung auf die Realisierung des neuen Bundes durch Vergießen des Blutes Jesu, welches thatsächlich am Kreuze in realer, sichtbarer Weise geflossen war, lag für die erste Christenheit nahe. Es fragt sich aber, ob auch Jesus beim letzten Abendmahl von der Vergießung seines Blutes geredet. Schon die Beziehung auf Ex. 24, 8 mußte die Jünger aufmerksam machen, daß auch Jesu Bund durch Vergießen von Opferblut zustande komme. Weil alle Synoptiker und fast sämtliche Liturgien die Worte *τὸ . . . ἐκχυννόμενον* berichten, werden sie von Jesus gesprochen worden sein. Vielleicht bestand aber eine schwankende Tradition darüber, sodaß nicht immer die Worte bei den Wiederholungen des letzten Abendmahles gebraucht wurden. Dieser Tradition folgte Paulus, den Lukas durch Benutzung einer den Zusatz als echt bezeugenden Überlieferung ergänzte. Wenn die zum Blute hinzugefügten Worte vom Vergießen aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich sind, mag auch der paulinisch-lukanische Zusatz zu *σῶμα* dem Urtypus der Abendmahlsworte zuzuschreiben sein.

Wem die Gaben Jesu zu gute kommen, sagen Mt-Mc durch *πολλῶν*, P-Lc durch *ὑμῶν*. Daß beide Ausdrücke einen Urbestandteil der Überlieferung bilden, wird bestätigt durch die Liturgien, in denen bald *ὑμῶν* (Lit. Jerus., Alex., Rom beim Brote), bald *πολλῶν* (Apost. Konst.), bald *ὑμῶν καὶ πολλῶν* (Lit. Jerus. u. Alex. beim Kelche) vertreten ist. Es entsprach ganz der Situation beim letzten Abendmahl und der Stimmung und Absicht Jesu, wenn er sagte: *σῶμά (αἷμά) μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν διδόμενον (ἐκχυννόμενον)*. Aus dieser Form wählten Mt und Mc das allgemeinere *πολλῶν*, welches *ὑμῶν* einschließt (= für viele, zu denen ihr Apostel an erster Stelle gehört), Paulus und Lc dagegen das speziellere *ὑμῶν*, weisen aber mit ihrem *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* auf die weiter in die Zukunft greifende und auf viele sich erstreckende Bedeutung des Abendmahles hin.

Die Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* finden sich im N. T. nur

bei Mt. Schon das macht sie als spätern Zusatz verdächtig, zumal darin ergänzend zu den Worten *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* der Zweck des Blutvergießens angegeben wird. Da dieser Zusatz auch in den Liturgien mehrfach auftritt, so ist die Annahme zulässig, daß man ihn, als die Lehre von der Bedeutung des Sühn- und Opfertodes Jesu eingehender erörtert wurde, den Abendmahlsworten bereits in apostolischer Zeit anhängte.

Der Wiederholungsbefehl *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ist, trotzdem er im N. T. nur von der paulinischen Berichtsgruppe überliefert wird, als ursprünglich anzusehen. Wenn Paulus die Worte nach jedem Teile der Einsetzungsfeier berichtet, so verfolgt er damit einen besonderen Zweck den Korinthern gegenüber. Der Auftrag Jesu bezieht sich auf die ganze Feier; in besonderem Maße ist aber das Andenken an das Bundesblut zu erneuern wegen seiner eminenten und universellen Bedeutung. Darum werden in den Liturgien die Stiftungsworte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* am Schluß der Einsetzung unmittelbar nach dem Kelche wiedergegeben; Justin stellt sie an die Spitze seines Berichtes, um die Wiederholung sowohl auf die vorhergehenden Akte des Segnens, Brechens u. s. w., als auf die folgenden Konsekrationsworte zu beziehen [1]. Schon in frühen Zeiten wurden die Stiftungsworte paraphrasierend erweitert, *ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) καταγγέλλετε (— καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε —), ἄχρις οὗ ἐὰν ἔλθω (ἔλθῃ)*. Teils wurden diese Worte dem Herrn selbst in den Mund gelegt, teils als nachfolgendes Gebet angeknüpft.

Nach diesen Untersuchungen dürfen wir als die mögliche oder sogar wahrscheinliche Form der ursprünglichen Abendmahlsfeier, auf welche auch die neutestamentlichen Berichte zurückzuführen sind, folgende ansehen:

Ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο λαβὼν ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας (εὐλογήσας) ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς εἰπών·

Λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν διδόμενον.

Ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν καὶ τὸ ποτήριον (κεκραμένον ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος) καὶ εὐχαριστήσας (εὐλογήσας) ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς εἰπών.

---

[1]) Veil, Justinus. S. 106.

Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον.
Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

§ 14. Der aramäische Wortlaut der Einsetzungsworte.

Nachdem wir die Form festgesetzt haben, in der aller Wahrscheinlichkeit nach die Apostel in getreuer Nachahmung des letzten Abendmahles die Wiederholung desselben begingen, und welche sowohl den neutestamentlichen als den liturgischen Berichten zum Vorbild gedient hat, bleibt uns noch übrig, von dieser Form aus den Wortlaut zu bestimmen, mit dem der Heiland selbst am Abend vor seinem Leiden Brot und Wein in seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut verwandelt hat.

Schon vom dritten vorchristlichen Jahrhundert an wurde die hebräische Sprache im Verkehre mehr und mehr verdrängt, nachdem das vom Osten in Palästina eingedrungene Aramäische die Oberhand gewonnen hatte. Zu Christi Zeiten war das Hebräische wahrscheinlich nur mehr Kultussprache [1]), wenn auch das Verständnis desselben sich noch lange Zeit erhielt [2]). Auf die damals gebräuchliche Sprache kann man aus vielen Wörtern des N. T. schließen [3]). Außerbiblische Zeugnisse derselben sind drei amtliche Schreiben aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. [4]). Ferner lassen sich zur Bestimmung der Sprache Jesu verwerten Dan. 2, 4—7, 28, Ezr. 4, 8—6, 18, die dem biblisch-aramäischen Idiom verwandten Targumim des Onkelos und Jonathan und andere

[1]) Vgl. Kautzsch, Grammatik des Bibl.-Aram. Leipzig 1884. S. 4 ff., gegen F. Delitzsch; Zahn, Einleitung in das Neue Testament. I. S. 3 f., Dalman, Die Worte Jesu. I. Leipzig 1898. S. 1 ff., Arn. Meyer, Jesu Muttersprache. Freiburg 1896.

[2]) Vgl. Resch, *Τὰ λόγια Ἰησοῦ*, in Theol. Studien, B. Weiß gewidmet. Göttingen 1897. S. 119, gegen Wellhausen, in Götting. gelehrt. Anzeig. 1896. Nr. 4. S. 265 f., Belser, Einl. S. 18 ff.

Der Ausdruck: *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* in Act. 21, 40; 22, 2; 26, 14; Papias bei Euseb. H. E. III, 39 (cf. Funk, patr. apost. II, 288) giebt nur den Gegensatz des Semitischen zum Griechischen allgemein an. Über die wechselnde Bezeichnung der z. Z. Christi gebräuchlichen Sprache s. Dalman, a. a. O. S. 5.

[3]) Kautzsch, a. a. O. S. 8 ff., Dalman, a. a. O. S. 2, Zahn, a. a. O. S. 2.

[4]) Sie stammen von Gamaliel, dem Enkel des berühmten Lehrers Pauli, und sind enthalten in Jerus. Sanhedrin. I. 18 d, vgl. Jerus. Maaser scheni. V 56 c.

Schriftdenkmäler der ersten nachchristlichen Jahrhunderte [1]). Dieses palästinensische Aramäisch teilte sich nach den Gegenden in verschiedene Dialekte, hauptsächlich in den judäischen und galiläischen; denn Mt 26, 73 [2]) in Verbindung mit Mc 14, 70 (vgl. Lc 22, 59) zeigt, daß ein gewisser Unterschied in der Sprache der Galiläer von der Judäas bestanden haben muß, mag dieser nun einzig in einer etwas nachlässigen Redeweise jener begründet gewesen sein, oder auch in lexikalischen und grammatischen Differenzen gelegen sein. Die Denkmäler des galiläischen Dialektes aus dem vierten bis sechsten nachchristlichen Jahrhundert weisen nur unwesentliche Abweichungen von dem judäischen auf [3]). Daß sich auch Jesus, der wie seine Apostel in Galiläa aufgewachsen war, des galiläischen Dialektes bedient habe, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil im N. T. nichts davon berichtet wird, daß er deswegen Anfeindungen und höhnische Bemerkungen von seiten der Judäer erfahren habe [4]). Im übrigen ist soviel sicher, daß Jesus, um seinen Jüngern und dem Volke verständlich zu sein, die landesübliche Sprache gebraucht hat.

Nicht nur der Sprache, sondern auch den Sitten und Gebräuchen der Juden akkomodierte sich der in ihrer Mitte erschienene Messias. Der „Herr des Sabbats" (Lc 6, 5) fügte sich vielen Bestimmungen des alten Gesetzes und Bundes; so feierte er am Abend vor seinem Tode das Passahmahl mit seinen Jüngern. Das neue Testament war die Erfüllung und Vollendung des alten; darin haben wohl die sachlichen und formellen Ähnlichkeiten zwischen den neutestamentlichen Schriften und dem Talmud und Midrasch ihren Grund, da es sich bei dem Haß der Juden gegen die neue Religion der Christen nicht annehmen läßt, daß die Rabbinen die Bücher der neutestamentlichen Offenbarung benutzt haben [5]). Auch bei dem neutestamentlichen Antitypus

---

[1]) S. die reichhaltige Litteraturangabe bei **Dalman**, **Grammatik** des jüdisch-palästinens. Aramäisch. Leipzig 1894. S. 5–31.

[2]) Dalman, Worte Jesu. S. 64, Zahn, a. a. O. S. 19 Anm. 13.

[3]) Dalman, Grammatik. S. 31 f.

[4]) Zahn, a. a. O., Dalman, Worte Jesu. S. 65.

[5]) Vgl. Wünsche, Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. III. Schon Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae. ed. Carpzow. Lipsiae 1684. p. 173, bemerkt: ‚Cum omnes libri Novi Test. a Judaeis sint scripti, atque inter et ad Judaeos (?); cumque omnes orationes in eo habitae a Judaeis pariter atque ad et apud Judaeos fuerint

des Passahmahles dürfen wir von vornherein Anklänge an dieses erwarten. Jesus nahm ein Brot, wie auch vom Hausvater vor dem zweiten rituellen Passahbecher das ungesäuerte Brot in die Höhe gehoben wurde. *εὐλογήσας (εὐχαριστήσας)* erinnert an die jüdische Vorschrift, vor dem Genuß einer Speise den Segen darüber zu sprechen [1]). Wegen dieser Ähnlichkeiten zwischen Passahmahl und Abendmahl hat man auch in den Einsetzungsworten Anklänge an bekannte Worte des alttestamentlichen Mahles finden wollen.

Die ersten Worte freilich: *λάβετε, φάγετε* haben keine Parallele im Passahritus, da es nicht gebräuchlich war, daß der Hausvater seine Gäste das Dargereichte noch besonders essen hieß [2]). Sie werden aramäisch gelautet haben: סבו אכלו [3]).

Jedoch gerade in den wesentlichsten Konsekrationsworten: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* will man eine Nachbildung ähnlicher Formeln des Passahrituals finden. Zunächst wird herangezogen der Ausspruch: „Dies ist das Brot der Trübsal, welches unsere Väter in Ägypten gegessen haben" u. s. w. הא לחמא עניא [4]); diese Worte sind aber erst dem späteren Passahritus eigen [5]). Im

---

habitae: pro re indubitatissima hoc mihi semper persuasum fuit, non posse istud Testamentum non Judaeorum stylum, idioma, loquendi formam normamque sapere ubique et retinere'.

Die Rabbinen waren freilich mit den biblischen Thatsachen und den Evangelien wohl bekannt; denn nach Epiph. (haer. 30, 6) hatte der Proselyt Joseph in Scythopolis um 356 berichtet, daß unter der Regierung Konstantins d. Gr. im Besitze der Juden zu Tiberias außer dem angeblichen Urmatthäus eine hebräische Übersetzung des Johannesevang. und der Apostelgesch. vorhanden gewesen sei, s. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons. I. Erlangen 1881. S. 345 ff., Gla, Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums. Paderborn u. Münster 1887. S. 96.

[1]) Weitere Belege s. bei Wünsche, a. a. O. S. 330, vgl. auch Bickell, Messe und Pascha, und unten § 17.

[2]) Mit Jesu Aufforderung zum Essen darf nicht in Verbindung gebracht werden (wie Wünsche, a. a. O. S. 331, es thut) die rabbinische Vorstellung und Redeweise vom „Essen des Messias", d. h. sich seiner Gegenwart erfreuen, oder: „die Jahre des Messias essen", d. h. die messianische Zeit genießen (vgl. Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Leipzig 1877 ff. I. 237 a).

[3]) Vgl. Dalman, Gramm. S. 240. 246; ders., Worte Jesu. S. 103; Syr[sin] übersetzt ähnlich: ܣܒܘ ܐܟܘܠܘ.

[4]) Vgl. Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae. Dresden-Leipzig 1733. p. 226 sqq., Langen, letzte Lebenstage Jesu. S. 173 ff.

[5]) Bickell, a. a. O. S. 43.

Talmud begegnen wir ihnen nicht, weder im Traktat Pesachim[1]), wo von der Passahfeier gehandelt wird, noch im Traktat Berachoth, wo die Gebetsformulare für die verschiedenen Zeiten und Feste vorgeschrieben sind. Wenn Maimonides im 12. Jahrh. den Passahritus zur Zeit des Tempels ausführlich beschreibt, ohne diese Formel zu erwähnen, so bezeugt er, daß sie ‚stante templo' nicht üblich war[2]). Da im übrigen die Worte: „dies ist das Brot der Trübsal" u. s. w. den Anfang eines gesangartigen Passahhymnus bilden, so kann ihnen überhaupt nicht die Bedeutung eines bestimmten Enuntiativsatzes, eines testamentarischen Ausspruches mit Einsetzungskraft, wie Jesu Worte es waren, zukommen[3]) und ist eine Vergleichung mit den Konsekrationsworten nicht angängig. — Die zweite Formel, welche man zu verwerten sucht, זה גופו של פסח, hat in Wirklichkeit nie existiert, sondern ist nur eine Umbildung einer falsch verstandenen Stelle der Mischnah[4]). Darum sind auch alle Erklärungen, welche auf Grund dieser Formel über die Abendmahlsworte gemacht sind, abzuweisen[5]). Im alttestamentlichen Passahmahl läßt sich also kein Analogon für die Worte: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* nachweisen.

Wie der erhabene Inhalt dieser Worte bis auf das Erscheinen des fleischgewordenen Gottessohnes unerhört war und nur der vollkommenen, neutestamentlichen Heilsanstalt, dem neuen Bunde der Liebe und Vereinigung mit Christus, eigentümlich ist, so war auch die Form der Worte ohne ein Analogon im alten Bunde. Wenn aber der Herr seinen Jüngern beim letzten Abendmahl ein solch wichtiges und erhabenes Geheimnis der neutestamentlichen Offenbarung mitteilen wollte, mußte er klar und verständlich sprechen. Die Gabe, welche er seinen Jüngern reicht, wird von allen Abendmahlsberichten der hl. Schrift und der Li-

---

[1]) Denselben Gedanken findet man freilich Pesachim 115 b, 116 b. „Das ungesäuerte Brot heißt deshalb עני (Deut. 16, 3), weil man bei dessen Genuß am Pesachabend Worte (nämlich die Erzählung von der Befreiung aus Egypten) anstimmt", Levy, Neuhebr. Wörterbuch. III. 670 a.

[2]) Schoettgen, l. c. p. 226, Wünsche, a. a. O. S. 332, Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum. II. p. 397.

[3]) Die Formel kann auch nicht zur symbolischen Deutung der Worte: „Dies ist mein Leib" dienen, vgl. Langen, a. a. O. S. 176 ff., Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi. Deutsch von M. Brühl. Regensburg 1871. S. 194 ff., Oswald, Sakramentenlehre. I. 5. A. S. 414 f.

[4]) Bickell, a. a. O. S. 55.

[5]) Oswald, a. a. O.

turgien mit *σῶμα* bezeichnet. Durch welches hebräische, bezw. aramäische Wort hat Jesus *σῶμα* ausgedrückt?

In der LXX erscheint *σῶμα* als Übersetzung zwölf verschiedener hebräischer Wörter:

1) בָּשָׂר; 2) גֵּו, גַּו, גְּוִיָּה; 3) גּוּפָה; 4) גֶּשֶׁם; 5) חַיִל; 6) טַף; 7) נְבֵלָה; 8) נֶפֶשׁ; 9) עוֹר; 10) פֶּגֶר; 11) שְׁאֵר; 12) (*οἱ περὶ τὸ σῶμα* I. Chron. 28, 1) מְשָׁרְתִים.

Die unter 5, 6, 8, 9, 11, 12 aufgeführten Wörter fallen, weil nur in uneigentlichem, übertragenem Sinne durch *σῶμα* wiedergegeben, von vornherein für unsere Untersuchung weg. Von den übrigen bedeutet נְבֵלָה stets den Leichnam eines Menschen oder Tieres. Jesus spricht aber die Worte: dies ist mein Leib, zu einer Zeit, wo er noch lebend unter seinen Jüngern weilt. Daher ist auch פֶּגֶר, welches meistens und im A. T. ausschließlich die Bedeutung von „Leichnam" hat, nicht zutreffend [1]). גֵּו und גַּו heißen „Rücken" [2]), und גְּוִיָּה bezeichnet hauptsächlich den Körper, ohne Rücksicht auf sein Lebendigsein [3]). Das im A. T. nur bei Daniel vorkommende גְּשֵׁם ist im späteren Aramäisch wenig gebräuchlich; bei Dan. ist es bald Leichnam (eines Tieres 7, 11), bald der beseelte Körper (3, 27. 28; 4, 30) [4]). Als die einzig möglichen Rückübersetzungen von den zwölf vorkommenden Ausdrücken bleiben demnach בָּשָׂר und גּוּפָה.

Ersteres Wort wird besonders deshalb von einigen bevorzugt, weil es allein „den auch von Clemens Rom., Ignatius, Clem.

---

[1]) In allen syrischen Übersetzungen ist *σῶμα* durch ܦܓܪܐ, bzw. ܦܓܪܐ wiedergegeben, weil eben im Syrischen ܦܓܪܐ das allgemeine Wort für corpus, Leib und cadaver, Leichnam ist, vgl. Brockelmann, Lexicon Syriacum. Berlin 1895. S. 265.

[2]) Job. 30, 5 wie phönizisches גו = Gemeinde, Volksversammlung, vgl. Hoffmann, Phönizische Inschriften. 8.

[3]) Vgl. Gesenius, Thesaurus linguae hebr. et chald. Lips. 1835. I. p. 272, Fürst, Hebr. u. chaldäisches Wörterbuch. Leipzig 1876. S. 250.

[4]) A. Merx in der „Deutschen Litteraturzeitung". XIX. 1898. S. 990, vgl. B. Weiß in Meyer's Komment. z. N. T.: Matthäusevang. 8. A. S. 445, will gerade das aram. גושמא für *σῶμα* als Übersetzung an unsrer Stelle einsetzen; aber dieses aram. Wort kommt nur in den jerusalem. Targumen vor, im Talmud ist es ganz ungebräuchlich. Vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb. I. 367 a.

Alex., teilweise auch von Irenaeus vertretenen johanneischen Übersetzungstypus σάρξ" wiedergebe [1]); da nun σάρξ καὶ αἷμα (בָּשָׂר וָדָם) den Inhalt des neutestamentlichen Mahles bildeten, so sei dies nur eine Umschreibung der Persönlichkeit Jesu (vgl. Mt 16, 17: σάρξ καὶ αἷμα = die menschliche Persönlichkeit Petri, Hebr.: die menschliche Natur Christi) [2]). Eine derartige Umschreibung der Person wird jedoch stets durch die beiden verbundenen Begriffe σάρξ καὶ αἷμα ausgedrückt (vgl. Mt 16, 17; I. Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12), wobei gewöhnlich der geschöpfliche Mensch bezw. die geschöpfliche Wesenheit des Menschen im Unterschiede von Gott oder dem göttlichen Geist betont ist [3]). Im hl. Abendmahl bildet σῶμα eine Speise für sich, die nicht vom πνεῦμα Jesu getrennt ist, da die Gabe ein σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (καὶ πολλῶν) διδόμενον ist, der Leib also als Träger des Lebens und dessen Vermittler hingestellt wird; auch das Blut Jesu wird, weil mit einer besondern Wirkung (αἷμα τῆς διαθήκης) und Eigenschaft (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον) versehen, eigens für sich eingesetzt. Wenn ferner die Väter statt vom σῶμα von der σάρξ Christi reden, so beruht diese Bezeichnung ganz auf Joh. c. 6 [4]). Johannes spricht nur allgemein davon, daß Jesus sich selbst, seine ganze Persönlichkeit den Menschen zu einer wahrhaften Speise giebt, ohne die besondere Art und Weise des Genusses, wie im hl. Abendmahl, genauer anzugeben [5]). Im übrigen kann בָּשָׂר

---

[1]) Vgl. Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Luk. S. 644, vgl. ders., Die Logia Jesu. Nach dem griech. u. hebr. Texte wiederhergestellt. Leipzig 1898. S. 187, Wünsche, a. a. O. S. 331 f.

[2]) von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 196: „Das Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes verhalten sich zu einander, wie Leib und Blut überhaupt. Der Leib ist das Stoffliche, woran der Mensch seine Erscheinung und das Mittel seiner Selbstbethätigung hat, das Blut aber ist das Stoffliche, was ihm die Innerleiblichkeit seines Lebens vermittelt".

[3]) Vgl. Wendt, Das Johannesevangelium. Göttingen 1900. S. 128, Beweis des Glaubens. 1896. S. 335, Schultzen, Abendmahl im N. T. S. 37: σῶμα in der Schrift nirgends = Person, αἷμα nie = Geblüt, sondern stets sühnendes Kreuzesblut; Hehn, a. a. O. S. 72 Anm. 4.

[4]) Zahn, Einleitung II. S. 520 Anm. 10.

[5]) Über den Unterschied von σῶμα in den Einsetzungsworten und σάρξ in Joh. 6. s. Hehn, a. a. O. S. 163 f., Johannes will „den Gedanken der Eucharistie im Lichte der Entwickelung des Lebensplanes Jesu", des „Fleisch gewordenen Logos" zeigen, vgl. Schanz, Kommentar über das Evang. des hl. Johannes. Tübingen 1884. S. 285, Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie. S. 33. 47.

als hebräisches Wort nicht in Betracht kommen; das diesem entsprechende Äquivalent im Aramäischen בִּשְׂרָא oder בִּסְרָא ist wenig gebräuchlich. Weil בָּשָׂר hauptsächlich die fleischliche Seite betont [1]), wird es dem griechischen σῶμα, dem vollständigen menschlichen Leibe mit Leben und Seele, nicht gerecht [2]).

Eine andere Rückübersetzung schlägt A. Meyer [3]) vor: גרם bedeute ursprünglich „Gebein" (hebr. עצם), sei aber neben נפש das gewöhnliche Wort für „selbst"; *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* sei also = הָדֵין גַּרְמִי הוּא. Aus der eigentlichen Bedeutung von גרם „Kraft, Stärke" folgt die weitere: „Knochen, Gebein" als Träger der Kraft, und andererseits die übertragene Bedeutung: der tiefere „Gehalt", das „Selbst" einer Person [4]); im letzteren Sinne steht es im Späthebräischen und Aramäischen in Verbindung mit Suffixen wohl für das pronom. reflex. [5]), nicht aber für „selbst" im Nominativ. Dieser Gebrauch von גרם ist übrigens bei den Einsetzungsworten durch nichts begründet [6]). Den von Meyer retrovertierten Satz hätte man nicht einmütig durch *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* wiedergegeben.

Weil sich in allen Berichten σῶμα als Bezeichnung für Jesu Gabe findet, muß der Herr so klar gesprochen haben, daß gerade diese Übertragung aus dem Aramäischen die passendste war. Allerdings giebt es in der aramäischen Sprache kein einziges Wort, welches sich mit dem griechischen σῶμα nach allen Seiten hin deckt, doch scheint uns das am häufigsten dafür angewandte גּוּף die beste Übersetzung zu sein [7]). Wünsche [8]) meint,

---

[1]) Bisweilen steht es auch für den beseelten Körper, s. Gesenius, l. c. p. 248, Fürst, a. a. O. S. 225, Levy, Neuhebr. Wörterb. I. 274 b.

[2]) Vgl. Graß, Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der Herrenworte. S. 114 f.

[3]) Jesu Muttersprache. S. 90.

[4]) Buxtorf, Lexicon chaldaicum. Lips. 1875. p. 243, Levy, a. a. O. I. 360 b. In der Bedeutung von „selbst" wird dem גרם meist ein כָּל vorgesetzt, vgl. Dalman, Gramm. S. 84.

[5]) Dalman, Gramm. S. 84. 85.

[6]) Vgl. Dalman in Theol. Litt.-Ztg. 1896. S. 448.

[7]) Im Hebr. kommt גּוּפָה nur I. Chron. 10, 12 vor und hat die Bedeutung „Leichnam", im Aram. u. Späthebr. hat גּוּף einen viel umfassenderen Sinn: Körper, Leib, Person, Hauptsache (Levy, Neuhebr. Wörterb. I. 314 a).

[8]) a. a. O. S. 331.

Jesus könne unmöglich gesagt haben: dies ist mein Leib, da es im Aramäischen kein entsprechendes Wort für Leib gebe; denn גּוּף, welches allerdings häufig in Talmud und Midrasch vorkomme, bedeute 1) Leib im Gegensatz zu נשׁמה oder נפשׁ; oder 2) Person. Da uns jedoch von den Ohrenzeugen des letzten Abendmahles und aus der urapostolischen Feier übereinstimmend die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* überliefert sind, so muß Jesus gesagt haben: dies ist mein Leib. Im übrigen beweisen auch die von Wünsche angeführten Beweisstellen nicht, daß גּוּף den Leib ohne die Seele bedeute [1]). Allerdings ist es ursprünglich = „Einschließung des Lebensodems", „Körperhülle", weiterhin aber allgemein = Körper, Leib, sowohl von Menschen als von Tieren [2]). Ferner wird גּוּף für „Substanz, Wesenheit" gebraucht, wie auch *σῶμα* bisweilen [3]). Daraus erklärt sich auch: גּוּף mit einer Sache verbunden = der Sache selbst [4]). Demgemäß ist *τὸ σῶμά μου* = aram. גּוּפִי, substantia mei, ego ipse, ipsissimus [5]).

Über *τοῦτό ἐστιν* urteilt Wünsche [6]): „Das ist die von der allegorischen Schriftauslegung gebrauchte Formel זה oder זהו (comp. aus זה הוא) in dem Sinne: das stellt vor, bedeutet." An sich hat aber der griechische Ausdruck *τοῦτό ἐστιν* mit folgendem Substantiv diesen Sinn niemals [7]), folglich hätten die Evangelisten und der mit rabbinischer Redeweise gut vertraute Paulus nicht richtig übersetzt. Aber gerade aus diesen griechischen Quellen müssen wir den Urtext der Abendmahlsworte herzustellen suchen;

---

[1]) Vgl. Graß, a. a. O., Hoffmann, Abendmahlsgedanken. S. 91 f.

[2]) Levy, Chaldäisches Wörterbuch. Leipzig 1867. I. S. 131, Buxtorf, a. a. O. S. 211.

[3]) Vgl. Col. 2, 17, wo unterschieden und entgegengesetzt werden der alte Bund und die christliche Religion, die sich verhalten wie *σκιά* zum *σῶμα*, wie Schatten zur realen Wesenheit. Vgl. Wilke-Loch, Lexicon graeco-latinum in N. T. p. 767. Anders freilich Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräcität. 5. A. S. 817: „Für die Stelle Col. 2, 17 ist es nicht erforderlich, einen besonderen Gebrauch von *σῶμα* = res ipsa aufzusuchen".

[4]) Zahlreiche Beispiele aus den talmudischen Schriften s. bei Schoettgen, l. c. p. 533 sqq., vielleicht steht *σῶμα* in dieser Bedeutung auch Rom. 6, 6 u. 7, 24.

[5]) Dalman, in Theol.-Litt. Ztg. a. a. O., Oswald, Sakramentenlehre. I. S. 414 f.

[6]) a. a. O.

[7]) Über *τοῦτ' ἔστιν* „das heißt", „d. i." im N. T. s. Winer-Schmiedel, Gramm. § 23, 5 c (S. 219).

daher ist zu schließen: da *τοῦτό ἐστιν* nicht = „das bedeutet“ ist, dies aber durch das rabbinische זה oder זהו bezeichnet wird, so kann *τοῦτό ἐστιν* nicht Übersetzung dieses Ausdruckes sein. Außerdem ist auch die allegorische Schriftauslegung, welcher diese hebräische Wendung eigen ist, viel spätern Datums [1]). Dem Sinne des griechischen Satzes entsprechend wird *τοῦτο* am richtigsten substantivisch gefaßt [2]). Das aram. pronom. demonstr. ist דין masc., דא fem. [3]). Da auch im Aramäischen die Kopula sehr wohl ausgedrückt werden kann und sie von allen Berichterstattern besonders hervorgehoben ist [4]), so liegt kein Grund zur Annahme vor, Jesus habe sie nicht gesprochen [5]). Demnach läßt sich der Satz *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* wiedergeben durch דין הוא גופי [6]).

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν διδόμενον. Sich stützend auf die Varianten bei Paulus: *κλώμενον* — *διδόμενον* — *θρυπτόμενον* will Resch [7]) das Verbum פְּרַס [8]) in der Übersetzung verwenden. Jedoch ist für das Brechen des Brotes beim Passahmahl der charakteristische Ausdruck בְּצַע [9]); die Varianten bei Paulus sind jedenfalls aus *ἔκλασεν* gebildete oder ergänzte Zusätze. Auch die

---

[1]) Schanz, Komment. über Matth. S. 513 Anm.

[2]) Vgl. Knabenbauer, Comment. in Matth. II. p. 431.

[3]) Im paläst. Talmud nur substantivisch gebraucht, Dalman, Gramm. S. 80 ff.

[4]) Es ist sicherlich kein bloßer Zufall, daß in allen Berichten des N. T. und der Liturgien die Kopula *ἐστί* steht. Wir können Kaulen unbedingt zustimmen, wenn er schreibt (Geschichte der Vulgata. Mainz 1868. S. 49): „So ist das *ἐστί* in den Einsetzungsworten des hl. Abendmahls ganz gewiß dem hl. Geiste zuzuschreiben, insofern er dem hl. Schriftsteller die Kategorie der Identität als die einzig wahre erscheinen ließ“.

[5]) An Stelle der Kopula werden Pronomina der 3. Person gebraucht, z. B. Taan. 68 d: דין הוא מלכא, u. a. Beispiele s. bei Dalman, Gramm. S. 76.

[6]) Auch in den syrischen Versionen ist die Kopula meistens übersetzt: Syrsin und cur in Lc 22, 19: ܗܢܘ ܦܓܪܝ (Syrsin in Mt 26, 26 u. Mc 14, 22: ܗܢܐ ܦܓܪܝ), Pesch. in Mt und Lc ܗܢܘ ܦܓܪܝ, in Mc mit verstärkter Kopula: ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܝ. Resch, Paralleltexte zu Luk. S. 645, Logia Jesu. S.187, übersetzt: זֶה הוּא בְּשָׂרִי.

[7]) Paralleltexte. S. 645, Logia. S. 187: (בְּשָׂרִי) הַנִּפְרָס בַּעַדְכֶם.

[8]) Vgl. Is. 58, 7, Jerem. 16, 7, Thren. 4, 4 und dazu die LXX.

[9]) Wünsche, a. a. O., Levy, Neuhebr. Wb. I. 251 b.

in den außerkanonischen Berichten sich findenden, ähnlichen Varianten lassen sich, wenn *διδόμενον* ursprünglich ist, leicht als Spezialisierung und Erklärung dieses Wortes auffassen. Dem lukanischen *διδόναι* (bzw. *διδόμενον*), das dem ursprünglichen Wortlaute angehörte, entspricht im Aramäischen יְהַב mit einer ebenso allgemeinen Bedeutung (vgl. Syr^sin^). *ὑπὲρ ὑμῶν* geben die Syrer beim Brote wieder durch ܥܠ ܐܦܝܟܘܢ, beim Kelche dagegen durch ܚܠܦ, ohne mit den verschiedenen Präpositionen auf einen Unterschied in der Sache hindeuten zu wollen: ܚܠܦ ist sinngemäß aus *ὑπέρ* beim Sühnopfer hergeleitet, entspricht aber nicht genau der allgemeineren griechischen Präposition, die das hebräische und aramäische עַל übersetzt.

מִתְיְהִיב עליכון ועל שגיאן.

πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες = שְׁתוֹן מיניה כולכון.

שְׁתוֹן kann 2. plur. imperat. = „trinket" (Mt *πίετε*) und 3. plur. perf. = „sie tranken" (Mc *ἔπιον*) sein [1]).

Die Konsekrationsworte beim Kelche bieten nur wenige Schwierigkeiten. Die Übersetzung wird sehr erleichtert durch die nicht zu leugnende Beziehung der Worte auf Ex. 24, 8, da Jesus sich einer ähnlichen Formel, wie sie bei der ersten Bundesschließung vorkam, bedient haben wird. Ex. 24, 8: דַּם־הַבְּרִית. Hebr. דָּם, aram. דם, דמא, im Galiläischen, in jerus. Targg. und im christlichen Palästinensischen auch mit א prosthet. אדם, אדמא [2]). בְּרִית, in der späteren hebräischen Litteratur selten [3]), wird von LXX stets mit *διαθήκη* übersetzt. Dieses griechische Wort hat sich allmählich aus der LXX auch in der aramäischen und syrischen Sprache eingebürgert. Im N. T., wie in den jerus. Targumim begegnen wir für „Bund" stets dem griech. *διαθήκη* [4]). Daher kann man annehmen, daß דִּיתִיקִי oder דיאתיקי schon zu Christi Zeiten der aus dem Griechischen herübergenommene, aramäische Ausdruck für „Bund" war und der Heiland sich dieses

---

[1]) Dalman, Gramm. S. 179. 284. 289, Resch, Logia. S. 187: שְׁתוּ מִמֶּנָּה כֻּלְּכֶם.

[2]) Dalman, Gramm. S. 38. 161, Levy, a. a. O. I. 28 b.

[3]) Levy, a. a. O. I. 266 b.

[4]) Levy, Chaldäisches Wörterbuch. S. 173, Neuhebr. Wb. I. 404 a.

Wortes beim letzten Abendmahl bedient hat[1]). דין הוא דמי דדיתיקי[2]).

Für *ἐκχυννόμενον* können zwei aramäische Verba als Rückübersetzung in Betracht kommen, שפך und שדא, die beide in gleicher Weise für das Vergießen von Blut gebraucht werden[3]). Da aber für *ἐκχεῖν* der LXX an fast allen Stellen des A. T., namentlich bei den Opfern in Lev. cap. 4., שפך steht, im Aramäischen שדא und שפך sich in der Bedeutung nicht unterscheiden, so verdient שפך wegen seiner alttestamentlichen Unterlage den Vorzug[4]). *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον* = מִשְׁתְּפֵיךְ עֲלֵיכוֹן וְעַל שַׂגִּיאָן.

Die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* übersetzt A. Meyer[5]): הדין עבדון לדוכרן. *τοῦτο* kann sich allgemein auf alle vorhergehenden Akte (Nehmen, Segnen, Brechen u. s. w.) beziehen oder auf *σῶμα* und *ποτήριον*. Da aber an unserer Stelle *ποιεῖν* nicht mit dem doppelten Akkusativ steht und deshalb der Satz nicht heißen kann: „Machet dieses Brot, diesen Kelch zum Erinnerungszeichen an mich“ [6]), so sehen wir am richtigsten in *τοῦτο* eine Zusammenfassung alles dessen, was Jesus gethan und gesprochen hat. In diesem neutralen Sinne steht es für das aram. הדא[7]). Für das griech. *ποιεῖν*, dem im Hebräischen עשה entspricht, wird in demselben Sinne das aram. עבד gebraucht[8]). *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* hat in Ex. 12, 14 ein Vorbild; dem dort gebrauchten לְזִכָּרוֹן gleicht in der Bedeutung das aramäische

[1]) Vgl. Zahn, Einleitung. I. S. 29: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß auch Jesus seiner aramäischen Rede viele solcher (griechischen) Fremdwörter beigemischt hat. Wörter wie *συνέδριον*, *διαθήκη* . . . . und viele andere, welche uns in den Reden Jesu begegnen, sind nicht Übersetzungen der Evangelien, sondern von Jesus selbst in jüdischer Umlautung gesprochen und von den Evangelien nur ihrer ursprünglichen griechischen Form in Laut und Schrift zurückgegeben worden“; vgl. a. a. O. S. 45 f.

[2]) Resch, Logia. S. 187: זֶה הוּא דָמִי דַם הַבְּרִית.

[3]) Buxtorf, a. a. O. S. 1157. 1238, Levy, Neuhebr. Wb. I. 411a, IV. 596a.

[4]) Pesch. u. Syr[sin] bei Mt, Mc (Pesch. auch bei Lc): ܡܫܬܐܕ, Evang. Hieros. ܡܫܬܦܟ bei Lc, Resch, Logia. S. 187: הַנִּשְׁפָּךְ בַּעַדְכֶם.

[5]) Jesu Muttersprache. S. 91.

[6]) Meyer, a. a. O. Die Beziehung auf *ἄρτος* liegt gänzlich fern.

[7]) Dalman, Gramm. S. 80 ff.

[8]) Levy, Chaldäisches Wörterbuch. S. 195.

Wort דוכרנא [1]). Die Stiftungsworte lauteten im Munde Jesu: הדא עבדון לדוכרני [2]).

סבו אכלון. דין הוא גופי מהיהיב עליכון ועל שגיאן.
שתון מיניה כולכון. דין הוא דמי דדיתיקי משתפיך עליכון ועל
שגיאן.
הדא עבדון לדוכרני.

---

[1]) Levy, Neuhebr. Wörterb. I. 406 a.

[2]) Resch, Logia. S. 187: זֹאת עֲשׂוּ לְזִכְרִי.

IV. Teil.

Das letzte Passahmahl Christi und die erste Feier des heiligen Abendmahls.

§ 15. Hat Jesus das jüdische Passahmahl gefeiert?

Nach der Untersuchung über die ursprüngliche Form der Abendmahlsfeier und die ältesten Berichte darüber ist noch die Frage von großer Wichtigkeit, ob das heilige Abendmahl in unmittelbarem Anschluß an das jüdische Passahmahl von Jesus eingesetzt worden ist [1]). Früher wurde der historische (und innere) Zusammenhang zwischen den beiden Mahlen allgemein angenommen; erst neuerdings ist er mehrfach bestritten worden [2]).

Am weitläufigsten und klarsten berichten über die begleitenden und vorhergehenden Umstände des letzten Abendmahls die Synoptiker. Mt 26, 2 sagt Jesus zu seinen Jüngern: *Οἴδατε, ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι. Πάσχα* (hebr. פֶּסַח, aram. פִּסְחָא) [3]) bedeutet etymologisch zunächst: Vorübergang (vgl. Ex. 12, 13. 27), sodann das Opfer, welches bei dem Vorübergang des Herrn in Ägypten dargebracht wurde, das „Passahlamm" [4]), endlich das

[1]) Diese Frage wird erst hier beantwortet, um die einzelnen Ereignisse des letzten Abends in ihrer Verbindung mit dem Abendmahl im Zusammenhang und dadurch übersichtlicher zu behandeln. Bisher haben wir die Thatsache als erwiesen angenommen.

[2]) So von Spitta, Haupt, W. Brandt, Jülicher, Grafe, Hoffmann, Clemen in ihren Monographien über das Abendmahl, vgl. auch Lobstein in Theol. Litt.-Ztg. 1896. Nr. 21. Eine eingehende Widerlegung s. bei Hehn, a. a. O. S. 92 ff., 97 f.

[3]) Vgl. Zahn, Einleitung. II. S. 525 ff. (gegen Schürer), Riedel und Stade in Zeitschr. f. alttestl. Wiss. 1900. S. 319 ff. 333 ff.

[4]) Vgl. z. B. *θύειν* (זָבַח, שָׁחַט) *τὸ πάσχα* Ex. 12, 3 f. 21, II. Chron. 30, 15. 17; 35, 1. 6, *ποιεῖν* (עָשָׂה) *τ. π.* Ex. 12, 48, Num. 9, 2. 4. 6, Deut.

„Passahfest“ zur Erinnerung an den Vorübergang. *Πάσχα γίνεται μετὰ δύο ἡμέρας* heißt demnach: nach 2 Tagen findet die Feier der Passahmahlzeit statt, dann ist der gesetzliche Termin. Nach Ex. 12, 5 ff. soll das Opferlamm am Abende („um die Zeit, wo die Sonne untergeht“ Deut. 16, 6) des vierzehnten Tages des ersten Monats (d. i. des 14. Nisan) geschlachtet werden [1]. Von demselben Zeitpunkte, der Mt 26, 2 angegeben wird, sagt Mc 14, 1: *Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.* Hier wird also *πάσχα* in Verbindung mit dem Feste der Azymen, der ungesäuerten Brote, gebracht, aber auch von demselben unterschieden. *Πάσχα* im engeren Sinne war das Essen des Passahlammes, die Passahmahlzeit am Abend des 14. Nisan, *τὰ ἄζυμα* das sich daran anschließende siebentägige Fest der ungesäuerten Brote (חַג הַמַּצּוֹת *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* oder *τὰ ἄζυμα,* vgl. Lev. 23, 5 f.). Wegen der innigen Vereinigung beider Feste ging der Name *πάσχα* von dem Passahmahle, welches das Fest einleitete und ihm den Charakter der Erinnerung an die Leiden in Ägypten und an die Be-

16, 1 u. a. St.: die Passahmahlzeit feiern, *φαγεῖν* (אָכַל) *τ. π.* II. Chron. 30, 18. das Passahlamm essen. — Das Joh. 18, 28 vorkommende *φαγεῖν τὸ πάσχα* hat man allerdings auch anders gedeutet: Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 110 ff., Nösgen, Gesch. der neutest. Offenb. I. S. 581 f., van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster 1898. S. 41 ff., 54 ff., Zahn, Einl. II. S. 525 f., u. a. fassen den Ausdruck im weitern Sinne: das Passahfest feiern. Nicht wenige andere, wie Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae. Lips. 1684. p. 1121, Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl. Programm. Duisburg 1870, Pölzl, Komment. zu d. 4 Evangg. IV. S. 239 u. a. deuten Joh. 18, 28 auf das Essen des „Chagigahfleisches“. Gegen diese allzu gezwungenen Erklärungen vgl. Winer, Bibl. Realwörterbuch. II. Leipzig 1848. S. 204, Roth, Die Zeit des letzten Abendmahls. Freiburg 1874. S. 46., Knabenbauer, Comment. in Matth. II. p. 407 sqq.; Holtzmann, Handkomment. z. N. T. IV. Freiburg 1891. S. 187, Grimm, Leben Jesu. VI. S. 67. 546, Belser in Theol. Quartalschr. 1896. S. 536 ff., besonders aber vgl. Schürer, Über *ΦΑΓΕΙΝ ΤΟ ΠΑΣΧΑ.* Gießen 1883.

[1]) Ex. 12, 6, Lev. 23, 5, Num. 9, 3 ist zur Bestimmung der Zeit der Ausdruck בֵּין הָעַרְבַּיִם gebraucht; darunter ist etwa der dritte Teil des Tages zwischen 2 Uhr und Sonnenuntergang zu verstehen. Vgl. Schmiedel in Protest. Monatshefte. III, 4. 1899. S. 140, vgl. noch Flav. Jos. de bello judaico. VI, 9, 3, ferner Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes, in Mémoires de l'académie Impér. des sciences de St. Pétersbourg XLI, 1. 1892, der den Ausdruck auf die Zeit der Abenddämmerung deutet. Die Erklärungen früherer Zeit s. bei Keil, Bibl. Komment. über d. Bb. Mosis. I. Leipzig 1861. S. 379.

freiung aufdrückte, auf das ganze Fest über. Daher bezeichnet *πάσχα* auch die ganze Zeit vom 14. bis zum 21. Nisan [1]); in diesem Sinne steht es Lc 22, 1: *Ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα.* Nach Ex. 12, 15 durfte während der 7 Tage des Mazzothfestes nichts Gesäuertes genossen werden; dieses mußte schon am 14. Nisan aus den Häusern fortgeschafft werden, weshalb auch an diesem Tage, besonders am Abend, nur ungesäuertes Brot gegessen werden durfte und konnte. Aus diesem Grunde und wegen der am 14. Nisan stattfindenden Passahmahlzeit wurde auch dieser Tag zum Feste der ungesäuerten Brote gerechnet, welches dadurch eine Dauer von 8 Tagen erhielt [2]). Demnach kann der Ausdruck *πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (Mc 14, 12, Mt 26, 17: *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*) vom 14. Nisan verstanden werden [3]), was noch dadurch bestätigt wird, daß Mc ausdrücklich

---

[1]) Vgl. Flav. Jos. Bell. Jud. II, 1, 3; VI, 9, 3; Antt. XIV, 2, 1, XVII, 9, 3, XVIII, 2, 2, s. Zahn, Einl. II. S. 525.

[2]) Flav. Jos. Antt. II, 15, 1; IX, 13, 2. 3; Bell. Jud. II, 12, 1; IV, 7, 2, Zahn, a. a. O.

[3]) Chwolson, a. a. O. S. 3 ff., 10 ff., argumentiert: *πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* könne nach rabbinischer Ausdrucksweise nur der 15. Nisan sein, an diesem Tage sei aber die Zubereitung des Passahmahles unmöglich gewesen, folglich müsse der Text Mt 26, 17 korrumpiert sein, vgl. ders. in Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums. 1893. S. 537 ff., Kaufmann, ebda. S. 393 ff., Rosenthal, ebd. 1894. S. 97 ff. Daß selbst in rabbinischen Schriften der 14. Nisan als der erste Festtag charakterisiert wird, sucht Grünhut in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894. S. 542 ff. zu beweisen, dem Chwolson, ebd. 1895. S. 343 ff. erwidert. Gegen Chw.s Textänderung s. Zahn, Einleitung. II. S. 523 ff., Schürer, Geschichte des jüd. Volkes. II. 3. A. S. 476, Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893. S. 627 ff. Gleichfalls sind abzuweisen die aus dem hebr. Urtext versuchten Lösungen von Rosenthal, a. a. O., Kaufmann, a. a. O., Resch, Paralleltexte zu Luk. S. 617 f., gegen letzteren vgl. noch besonders Dalman, Worte Jesu. S. 38.

Diejenigen Exegeten, welche den 13. Nisan für den Tag des letzten Abendmahles halten, können nur durch gekünstelte Deutungen des *πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* die Synoptiker mit der johanneischen Datierung in Einklang bringen. Vgl. z. B. Wünsche, Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. 326, Movers in Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol. Bonn 1833. Heft 7 u. 8, Aberle in Theol. Quartalschr. 1863. S. 552 f., Schanz, Komment. z. Matth. S. 508 ff., ders., Komm. z. Mark. S. 382, Sepp, Leben Christi. VI. Regensburg 1866. S. 26, Paschke in Theol. Quartalschr. 1851. S. 410 ff. u. a. Dagegen vgl. Chwolson, a. a. O. S. 4 Anm. 5, Langen, a. a. O. S. 86, Roth, a. a. O. S. 20 ff., Knabenbauer, Comment. in Matth. II. p. 405 s.

πρώτη ἡμ. τῶν ἀζ. ist also weder der 15. noch der 13. Nisan, sondern

hinzufügt: *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον;* denn am 14. Nisan mußte das Passahlamm geschlachtet werden (*ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* Lc 22, 7).

An diesem Tage nun fragten die Jünger den Herrn, — daß Jesus mit ihnen Passah halten werde, sahen sie als etwas Selbstverständliches an —, wo sie die Vorbereitungen zum Passahmahl (*φαγεῖν τὸ πάσχα*) treffen sollten. Jesus schickt sie zu einem ihm befreundeten Manne mit der Meldung, bei ihm wolle er mit seinen Jüngern das gesetzliche Passah (*τὸ πάσχα*) feiern (Mt 26, 18). Die Jünger thaten, wie ihnen Jesus aufgetragen, und bereiteten das Passah (*ἡτοίμασαν τὸ πάσχα* Mt 26, 19). Etwas genauer und ausführlicher berichten Mc 14, 12—16 und Lc 22, 7—13 diese Scene. Da die ganze Erzählung bei Lc mit der des Mc übereinstimmt, so ist unter *ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* dasselbe zu verstehen, wie bei dem marcinischen *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων κτλ,* zumal auch Lc diesen Tag als den Passahschlachttag kennzeichnet [1]).

Jedoch hat man die ganze Episode von dem Auftrage des Herrn, Mc 14, 12—16, aus innern Gründen als unecht zu erweisen gesucht [2]). Von einem „Widerspruche" in dem Berichte des Mc selbst ist nichts zu merken. Die ganze Scene gehört sogar notwendig in die Erzählung zum Verständnisse des folgenden Mahles, von dem es Mc 14, 17 f. kurz heißt: *καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα· καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων κτλ.* Diese das Mahl einleitenden Worte setzen eine Schilderung über die Anordnung des Mahles voraus. Es würde sich demnach nicht ein „Ausweg aus den Schwierigkeiten" dadurch eröffnen, daß man Mc 14, 12—16 als „ein dem Urtexte später eingefügtes Stück" ansieht [3]), vielmehr würden dadurch erst Schwierigkeiten in den klaren Bericht des Evangelisten hineingetragen [4]). Daß nach der Darstellung des Mc aus dem Plane der Hohenpriester, Jesum „nicht am Feste" zu töten, nichts geworden ist, kann nicht als Grund gegen die Echtheit der

der erste Tag der ungesäuerten Brote, d. i. der 14. Nisan, vgl. van Bebber, a. a. O. S. 10.

[1]) *ἦλθεν*, im Sinne von *παρῆν*, bezeichnet das Eintreffen des Tages, nicht das Nahesein desselben, vgl. Hahn, Lukasevang. II. S. 579.

[2]) Spitta, a. a. O. S. 226 f.; dagegen Schaefer, Herrenmahl, S. 72 ff. u. Evang.-luth. Kirchenztg. Leipzig 1895. Nr. 41.

[3]) Spitta, a. a. O.

[4]) Vgl. das Urteil Grafe's, in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. V, 2. 1895. S. 133, über Spitta, der „die Quellen in gewaltthätiger Weise zum Reden bringt".

evangelischen Erzählung dienen. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Synedristen selbst ihren Plan geändert. Da sie nicht erwarten konnten, Jesum noch vor dem Feste gefangen zu nehmen und hinzurichten, so wird ihre Absicht ursprünglich dahin gegangen sein, ihn während des siebentägigen Festes zu ergreifen und nach demselben ihn zu töten. Als ihnen aber durch den unverhofften Verrat des Judas die Möglichkeit geboten war, ihr Vorhaben sofort auszuführen, und da sie außerdem die veränderte Stimmung für Jesus beim Volke sahen, beschlossen sie, sich ihres verhaßten Gegners sogleich zu entledigen, selbst auf die Gefahr hin, daß es am Festtage geschehe [1]).

Die Vorbereitungen zu dem Mahle, welches der Herr mit seinen Jüngern am Abend des „ersten Tages der ungesäuerten Brote" halten wollte, lassen also deutlich erkennen, daß es ein Passahmahl und zwar das gesetzliche sein sollte. Über den Verlauf desselben mit seinen einzelnen Ceremonien berichten freilich die beiden ersten Evangelisten fast gar nichts, nur bei Lc 22, 14 ff. sind einige Andeutungen zu finden. Danach hat Jesus selbst die vom Gesetze vorgeschriebene Zeit des Passahmahles eingehalten (vgl. das bestimmte *ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*) und im Verlauf des Mahles einige Worte gesprochen, deren Beziehung auf das Passah schwerlich geleugnet werden kann: v. 15 *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ μὲ παθεῖν.* Der Ausdruck *τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν* kann nur auf das Passahmahl, das der Herr in dieser Stunde mit seinen Jüngern hält, oder besser auf das vor Jesu auf dem Tische liegende Passahlamm gehen. Auch die Worte Jesu Lc 22, 16. 18, welche auf die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles durch das hl. Abendmahl hinweisen, setzen die Feier des Passahmahles voraus. Demnach ist die Annahme berechtigt, daß wenigstens nach Lc Jesus am Abend vor seinem Tode das gesetzliche Passahmahl mit seinen Jüngern gefeiert hat [2]). Da dieser Evangelist aber in gleicher Weise wie Mt und Mc die Vorbereitungen zu dem Mahle erzählt und ebenso die Einsetzung der hl. Eucharistie und die Entlarvung des Verräters bei demselben berichtet, so ist unstreitig, daß auch nach den beiden ersten

[1]) Vgl. Langen, a. a. O. S. 36 f.

[2]) Das erkennt auch Spitta, a. a. O. S. 233, an, vgl. noch Knabenbauer, Comment. in Mt. II. p. 406, Pölzl, a. a. O. S. 41 f., Langen, S. 77 f.

Evangelisten das berichtete Mahl das gesetzliche Passahmahl gewesen ist [1]).

Hiermit scheinen nun mehrere Angaben im Johannesevangelium in Widerspruch zu stehen. Nach Joh. 18, 28 wollen die Juden angeblich am Todestage Jesu das Passahmahl feiern; der Charakter des Kreuzigungstages, an dem die Hohenpriester Gericht halten, die Soldaten Waffen tragen u. s. w., und viele Bemerkungen bei Johannes (19, 14. 31. 36) sollen beweisen, daß der Todestag Jesu der Rüsttag auf das Passahfest, der 14. Nisan, gewesen sei. Diese Frage nach dem Tage des letzten Abendmahls und der Kreuzigung Christi gehört zu den schwierigsten Problemen der Evangelienforschung. Freilich wird sich mit Sicherheit die Frage wohl niemals beantworten lassen [2]), aber eine große Wahrscheinlichkeit für eine der Ansichten läßt sich immerhin beibringen, wenn dabei auch nicht alle Schwierigkeiten vollständig gehoben werden. Das liegt eben darin begründet, daß die Verhältnisse der Juden zur Zeit Christi, ihre rechtliche Stellung und ihr Verhalten zum mosaischen Gesetze und der sich allmählich entwickelnden Tradition zu wenig bekannt sind. Die Berufung auf den Talmud und die Talmudisten ist nicht immer stichhaltig und entscheidend für die jüdischen Verhältnisse zur Zeit Jesu, da gerade in den Zeiten nach Christi Tod, vor allem im letzten Jahrzehnt des Tempelbestandes und nach seiner Zerstörung der Kultus, die Tradition und Interpretation des mosaischen Gesetzes durch die Rabbinen eine große Entwickelung und Ausarbeitung, zum Teil auch bedeutende Änderung erfuhr [3]). Daher rührt die große Schwierigkeit, trotz der verhältnismäßig vielen Angaben über die Ereignisse des letzten Lebensabends und des Todestages Jesu ein unumstößliches Urteil zu fällen, daher rühren auch die vielen Hypothesen, welche aufgestellt sind, um die angeblichen Widersprüche zwischen den Synoptikern und Johannes zu beseitigen.

Eine Erörterung der einzelnen Hypothesen mit ihren Gründen ist für unsern Zweck überflüssig, es genügt zu untersuchen,

---

[1]) Vgl. van Bebber, a. a. O. S. 7, Roth, a. a. O. S. 3 ff., Nösgen, a. a. O. S. 544, Schaefer, a. a. O. S. 119.

[2]) Vgl. Schürer, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage: Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen. V. 1889. S. 62.

[3]) Belser, in Theol. Quartalschr. 1896. S. 532, Chwolson, a. a. O. S. 16.

ob der Charakter des Mahles, von dem Joh. 13 erzählt, mit dem des von den Synoptikern berichteten Mahles identisch [1]) und ob es demnach ein Passahmahl ist [2]).

Als Grund dagegen kann nicht das einfache, artikellose *δεῖπνον* (Joh. 13, 2) angeführt werden [3]). Weil es der gesetzliche Tag war, an dem das Passahmahl gegessen werden mußte, so war eine nähere Charakterisierung des Mahles überflüssig [4]). Die Auslassung des Artikels „geschieht nämlich nur dann, wenn dieselbe keine Zweideutigkeit in die Rede bringt oder den Leser nicht in Ungewißheit läßt, ob er das Wort bestimmt oder unbestimmt auffassen soll" [5]). Man meint ferner, der Passahritus lasse eine Unterbrechung, wie sie durch die Fußwaschung entstanden wäre, nicht zu [6]). Die Zeit nach dem Essen des Opferlammes, bei dem sich ein ungezwungenes Mahl entwickelte, bot jedoch Raum genug für diese Scene. Gerade vor der Einsetzung der hl. Eucharistie war die Fußwaschung besonders geeignet, den Jüngern die Demut und Reinheit des Herzens vor dem Empfange der himmlischen Gnade und vor dem Eintritte in den neuen Bund zu symbolisieren.

Dafür, daß das Mahl bei Joh. mit dem der Synoptiker identisch und demnach ein Passahmahl ist, spricht besonders eine Vergleichung der Vorgänge bei dem Mahle nach der Schilderung der Synoptiker und des vierten Evangelisten. Wie Joh. mit *δείπνου γινομένου* führen auch Mt und Mc die Erzählung von dem Mahle durch ein schlichtes *ἐσθιόντων αὐτῶν* ein [7]). Mt 26,

---

[1]) Nach Schaefer, Herrenmahl. S. 67 f., läßt sich dies nicht feststellen, weil Joh. nichts von der Einsetzung des hl. Abendmahls berichtet.

[2]) Weizsäcker, Apost. Zeitalter. S. 596, Pfleiderer, Urchristentum. S. 725, Spitta, a. a. O. S. 215, Godet, Johannesevang. Deutsch von Wunderlich. II. Hannover 1891. S. 456 (die früheren Vertreter ders. Ansicht s. bei Langen. S. 100), behaupten, Joh. wisse nichts von einem Passahmahl, bei ihm sei es ein gewöhnliches Abendessen gewesen, in dessen Verlauf Jes. die Fußwaschung vorgenommen.

[3]) So auch Nösgen, a. a. O., dagegen Spitta, a. a. O. S. 213, Godet, a. a. O. S. 455 f., Holtzmann, Handkomment. z. N. T. IV. S. 152 f.

[4]) Zahn, Einl. II. S. 520.

[5]) Winer (Lünemann), Grammatik. § 18.

[6]) Lightfoot, l. c. p. 481, Spitta, a. a. O.

[7]) Langen, a. a. O. S. 101. Über die eigentümliche Ansicht Aberle's in Theol. Quartalschr. 1863. S. 537 ff. u. 1869. S. 69 ff., Joh. habe den Ausdruck *δεῖπνον* zur Bezeichnung des Mahles gewählt, um der Streitfrage aus dem Wege zu gehen, ob Jesu letztes Mahl ein Passahmahl gewesen sei oder nicht, vgl.

21—25 und Mc 14, 18—21 berichten übereinstimmend, daß Jesus den Verräter dadurch bezeichnet habe, daß er mit ihm die Hand in die Schüssel (*τρύβλιον*, Lc *τράπεζα*) tauchen werde; dazu kommt bei Mt 26, 25 noch die ausdrückliche Bezeichnung des Judas als des Verräters. Lc 22, 21—23 erzählt die Scene etwas kürzer, aber doch mit denselben Merkmalen. Genauer ist der Bericht bei Joh. Nach der Fußwaschung nimmt der Herr einen der Jünger von der Reinheit, welche die übrigen ziert, aus und wendet auf ihn das Wort des Psalmisten (41, 10) an: „Der mein Brot mit mir teilte, hat seine Ferse gegen mich erhoben" (Joh. 13, 18). Dann fährt er v. 21 mit denselben Worten wie Mt 26, 21 und Mc 14, 18 fort: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.* Während nun bei den Synoptikern Jesus infolge der allgemeinen Bestürzung und des Fragens der Jünger den Verräter näher bezeichnet, geschieht dies nach Johannes erst durch die Vermittelung des Petrus und des Jüngers, den Jesus liebte und der an seiner Brust ruhte (Joh. 13, 23 f.); dadurch giebt sich Joh. als der genauere, die Synoptiker ergänzende Berichterstatter kund. Auch bei Joh. wird der Verräter durch den eingetunkten Bissen bezeichnet. Freilich stimmen hierbei die Worte der Evangelisten nicht im einzelnen überein, da die Synoptiker von einem Eintauchen in die Schüssel reden, das vom Verräter gleichzeitig mit dem Herrn geschieht. Diese kleine Differenz ist vielleicht dadurch entstanden, daß Mt und Mc die beiden Aussprüche des Herrn Joh. 13, 18 und 13, 26 miteinander verbanden und so die ganze Scene zusammendrängten; denn eine Anspielung auf jene Psalmstelle (41, 10) läßt sich auch bei den Synoptikern erkennen [1]). Das Eintunken des Bissens kann nicht eine absonderliche Handlung gewesen sein; die Jünger wissen ja nicht, weshalb Judas fortgegangen, haben nicht gemerkt, daß Jesus mit diesem Akte den Verräter bezeichnet hatte. Die Ceremonie des Eintunkens war also eine dem stattfindenden Mahle eigentümliche

---

Roth, a. a. O. S. 20 f. u. Belser, a. a. O. S. 537 f., der jedoch gleichfalls dem Evangelisten eine solche „diplomatische Veranlagung und dementsprechendes Verfahren" zuschreibt, wenn er in dem einfachen *δείπνου γινομένου* durch Joh. zur Verhütung von Mißverständnissen ausgedrückt finden will, daß Jesu Mahl wenigstens nach einer Richtung — inbetreff der Zeit, weil nach Belser's Ansicht bereits am 13. Nisan gefeiert — von dem jüdischen Passahmahl verschieden war.

[1]) Knabenbauer, Comment. in Matth. II. p. 421.

Handlung. Dies war aber beim Passahmahle der Fall[1]). Somit ist das Mahl bei Joh. wegen der gleichen Erzählung von der Bezeichnung des Verräters mit dem bei den Synoptikern geschilderten identisch — daß Jesus an zwei Abenden nacheinander den Verräter bezeichnet habe, ist doch zu unwahrscheinlich —, und andererseits ist es durch das Eintauchen in die Schüssel und das Darreichen des Bissens als ein Passahmahl gekennzeichnet.

Noch ein anderes Moment treffen wir bei Joh. und wenigstens einem der Synoptiker wieder, die Worte Jesu beim Rangstreit der Jünger (Joh. 13, 16 ff. u. Lc 22, 25 ff.). Freilich sind diese Ermahnungen des Herrn zur Demut so allgemein gehalten und ohne nähere Andeutungen auf den Charakter des Mahles und die ganze Situation des Abends, daß betreffs derselben zwei verschiedene Anlässe vorliegen können[2]).

Ein sicherer Grund liegt endlich in der großen Übereinstimmung der Worte, mit welchen der Herr nach allen Evangelisten dem Petrus die Verleugnung voraussagt. Wenn auch bei Mt und Mc Jesus erst auf dem Wege, bei Lc und Joh. dagegen noch im Speisesaale die Weissagung ausspricht, so ist doch kein Zweifel, daß dies jedenfalls an demselben Abend, an dem auch das Mahl gehalten wurde, geschehen ist. Die Worte bei Mc 14, 30: *ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς ἀπαρνήσῃ με* sind identisch mit denen, welche der Herr bei derselben Gelegenheit und zu derselben Zeit nach Mt 26, 34 gesprochen hat: *ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς ἀπαρνήσῃ με.* Diese stimmen aber hinwieder überein mit der Voraussage bei Lc 22, 34 und Joh. 13, 38. „Bevor der Hahn kräht" heißt soviel als: vor Anbruch des Morgens, natürlich des nächstfolgenden; was durch das ausdrückliche *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί* bei Mt und Mc noch klarer

---

[1]) van Bebber, a. a. O. S. 7 Anm., hält *ψωμίον* für ein am Schlusse des ganzen Passahmahles gereichtes Stück vom Opferlamme, ein Zeichen des vollendeten Mahles. Dann wäre den Jüngern das Weggehen des Judas nicht auf gefallen, das Darreichen des Bissens muß während des Passahmahles geschehen sein; *ψωμίον* ist vielleicht ein besonderer Bissen zum Schluß des Essens des Lammes (so Lightfoot, l. c. p. 476), oder ein Stück ungesäuerten Brotes, in Essig oder in den Brei Charoseth getaucht, vgl. Pölzl, a. a. O. S. 106, Kirchner, a. a. O. S. 21. 27; in letzterem Falle würde *ψωμίον* (I. Kön. 28, 22; III. Kön. 17, 11; Prov. 28, 21 = *ἄρτος*) den Wortlaut der Psalmstelle erfüllen.

[2]) Langen, a. a. O. S. 104.

wird. Wir befinden uns demnach nach allen Evangelisten am Abend oder in der Nacht vor dem Todestage Jesu. Das Mahl bei Joh. ist wegen der besondern Ereignisse bei demselben als identisch mit dem der Synoptiker anzusehen [1]). Da aber bei den Synoptikern dieses Mahl ganz unzweifelhaft ein Passahmahl ist, Johannes dem nicht widerspricht, sondern durch einzelne Momente selbst darauf hinweist, so sind wir zur Annahme berechtigt, daß Jesus am Abende vor seinem Tode mit den Jüngern das gesetzliche Passahmahl gehalten hat.

Steht damit aber nicht die Zeitangabe Joh. 13, 1: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* in Widerspruch, da hier doch gesagt zu sein scheint, daß das Mahl noch vor dem Passahfeste stattfand, also nicht ein Passahmahl sein konnte? Dieser Ausdruck, der weder zu *ἀγαπήσας* [2]) noch zu *ἐγείρεται* [3]) gehört, ist mit *εἰδὼς* und *ἠγάπησεν* zu verbinden. Dann besagt v. 1 folgendes [4]): Vor dem Passahfeste schon, nicht erst an demselben, schon ehe die Ereignisse eintraten, nicht erst durch dieselben belehrt, erkannte Jesus die Stunde seines Hingangs aus dieser Welt [5]). Daher erzeigte Jesus seinen Jüngern, die er stets geliebt, jetzt am Schlusse seines Lebens den größten Liebesbeweis. Durch Joh. 13, 1 werden wir nicht mitten in die Scene des Mahles versetzt, sondern wir befinden uns vielleicht einige Stunden vor demselben. Das führt uns auf die Episode, welche sich nach den Synoptikern *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* abspielte. Wie der Herr Mt 26, 18 sagt: *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν* und den Auftrag giebt, das Mahl zuzubereiten, so setzt Joh. mit *εἰδὼς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα* offenbar ein gleiches Wort Jesu voraus. Unter *ἠγάπησεν* faßt er die Vorbereitungen und den Verlauf des Mahles zusammen und stellt ihn daher als Einleitung zum Ganzen und als Überblick über den Inhalt an die Spitze des Kapitels [6]). Danach sind wir befugt,

---

[1]) Kirchner, a. a. O. S. 27 ff.

[2]) Gegen Wieseler s. Langen, a. a. O. S. 98, Belser, a. a. O. S. 541.

[3]) Ebrard in Olshausens Komment. über d. Leidensgesch. S. 43, Kirchner, a. a. O. S. 52 f., Keil, Bleek, de Wette u. a.; dagegen s. Langen, S. 100, Roth, a. a. O. S. 71, Holtzmann, Handkomm. z. N. T. IV. S. 152, Godet, Johannesevang. II. S. 454.

[4]) Roth, S. 64, Langen, S. 99, Belser, a. a. O. S. 542, Godet, a. a. O.

[5]) Zahn, Einleitung. II. S. 519 ff.

[6]) Knabenbauer, Comment. in Joann. Paris 1898. p. 400, Zahn, a. a. O., Roth, a. a. O. S. 73 f.: „Die letzten Liebesbeweise nahmen damit ihren Anfang, daß der Heiland am Morgen des 14. Nisan, also unmittelbar oder kurz

πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα wörtlich zu verstehen: „vor dem Beginne des Passahfestes", d. i. vor dem Abend des 14. Nisan, also am Tage selbst. Denn daß man nicht bis auf den 13. Nisan zurückgehen darf, zeigt der in 13, 1 zu 12, 1 enthaltene Gegensatz [1]). An letzterer Stelle heißt es: πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, d. i. am sechsten Tage vor dem Passahfeste, dagegen 13, 1: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, was demnach bedeutet: unmittelbar vor dem Passahfeste. Zu weit gehen diejenigen, welche die Zeitbestimmung Joh. 13, 1 sogar auf den Abend des 14. Nisan beziehen, weil der Festtag (ἑορτή, חַג) erst mit dem Morgen des 15. beginne [2]). Dagegen spricht die jüdische Zeitrechnung, welche den neuen Tag mit dem Untergange der Sonne begann. Πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα ist weder der Abend des 14. Nisan, noch der 13. Nisan, vielmehr eine allgemeine Bezeichnung für die Zeit, in welcher das Mahl vorbereitet und gefeiert wurde, welche aber bereits vor dem Beginne des Festes — am Morgen des 14. Nisan — mit dem Auftrage des Herrn ihren Anfang nahm.

Endlich müssen wir noch mit dem Falle rechnen, daß die Anticipationshypothese [3]) recht habe, nach der Jesus das Abendmahl am 13. Nisan gefeiert habe. War dann aber die Feier des Passahmahles überhaupt möglich? Wenn Jesus allein das Passahmahl auf den vorhergehenden Tag gelegt hätte, würde er sich damit einer großen Ungesetzlichkeit schuldig gemacht haben; denn das Gesetz schrieb so streng den 14. Nisan als Tag des Mahles vor, daß jemand für den Fall der Verhinderung es an demselben Tage (14.) des folgenden Monats (Ijjar) nachholen mußte (Num. 9, 10, II. Chron. 30, 1) [4]). Jedoch war für den, der sich selbst den „Herrn des Sabbats" (Mc 2, 28, Lc 6, 5),

---

vor dem Passahfeste, welches mit dem Abend desselben Tages beginnen sollte, dem Petrus und Johannes den Auftrag gab, durch Bereitung des Passahmahles ihm Gelegenheit zu bieten, ihnen diesen letzten und größten Beweis seiner Liebe zu geben".

[1]) Gegen van Bebber, a. a. O. S. 24.

[2]) So Langen, S. 106 f., Pölzl, S. 51 f., Knabenbauer, Comm. in Mt. II. p. 407, van Bebber, a. a. O. S. 24 ff.

[3]) Vertreter dieser Hypothese sind z. B. Sepp, Aberle, Schäfer, Delitzsch, Orelli, Godet, Weiß, Beyschlag, Schanz, Cornely, Chwolson, Belser u. a.

[4]) Vgl. Green, Die Feste der Hebräer. Übersetzt v. Becker. Gütersloh 1894. S. 189 ff., Schaefer, Herrenmahl. S. 89 ff., Nösgen, a. a. O. S. 570, Spitta, a. a. O. S. 215, Schmiedel in Protest. Monatsh. III, 4. 1899. S. 150. A. 2.

des „Ecksteins des ganzen Ceremonialgesetzes“ [1]), nennt, „das Passahmahl in diesem Augenblicke nichts mehr als der volle Blumenkelch, aus dessen Schoß er das Gedächtnismahl der vollkommenen Erlösung heranwachsen lassen wollte“ [2]). Wie aber konnten die Jünger, denen der Herr den Auftrag gab, das Passahlamm schon am 13. Nisan beim Tempel als Opfer schlachten oder schlachten lassen [3])? Diese Schwierigkeit will die sog. Doppelfeierhypothese erklären. Sie stützt sich aber auf willkürliche Annahmen.

Hug u. a. [4]) meinen: Der 14. Nisan habe einen festtäglichen Charakter gehabt, und deshalb habe man am 13. Nisan schon das Gesäuerte fortgeschafft und auch das Passahmahl gehalten. — Die Berufung auf eine Talmudstelle ist nichtig [5]). Andere [6]) suchten die Doppelfeier mit Utilitätsgründen zu stützen: Wegen atmosphärischer Einflüsse sei ein Unterschied in der Festordnung eingetreten, deshalb seien außerhalb Palästinas jedesmal 2 Tage für dasselbe Fest in Anspruch genommen; die nach Jerusalem kommenden Fremden hätten ihrer Gewohnheit gemäß schon einen Tag früher das Passahlamm essen können. Zweifelhaft ist, ob diese Praxis schon zu Christi Zeiten bestand, ganz unwahrscheinlich aber, daß diese Sitte in Jerusalem selbst geduldet wurde [7]), da hier der Grund der Doppelfeier vollständig wegfiel [8]).

---

[1]) Godet, a. a. O. S. 595.

[2]) Godet, a a. O.

[3]) Belser, a. a. O. S. 575, Godet a. a. O. S. 595, nehmen an, das Schlachten habe auch zu Hause geschehen können, dagegen vgl. II. Chron. 35, 5 f.; Pesachim V, 5, 8; Jos. Bell. Jud. VI, 9, 3. Langen, a. a. O. S. 80, van Bebber, a. a. O. S. 8. Das Passahlammschlachten mußte aber nicht unbedingt von den Priestern geschehen, sondern konnte auch von den Hausvätern vorgenommen werden, vgl. II. Chron. 30, 17, Knabenbauer, Comm. in Mt. II. p. 416, Godet, a. a. O. S. 595. — Belser hält übrigens neuestens den 14. Nisan für den Tag des heil. Abendmahles, s. Einl. S. IV, 312 ff.

[4]) Hug, Einleitung in d. hl. Schrift. des N. T. Stuttgart-Tübing. 4. A. 1847. II. S. 198 ff., A. Maier, Komment. z. Evang. Joh. Freiburg 1845. II. S. 281.

[5]) Vgl. Movers, a. a. O. S. 72 f., Langen, S. 86 ff., Knabenbauer, l. c. p. 411.

[6]) Im Anschluß an die Untersuchungen von Ideler, Handbuch der Chronologie. Berlin 1825. I. S. 512 ff., vgl. Serno, Der Tag des letzten Passahmahles J. Chr. 1859. S. 33 ff., Bisping, Johannesevang. 2. A. Münster 1869. S. 327 ff.

[7]) Selbst Ideler, a. a. O. S. 514, bemerkt: „In Palästina selbst sind die Feste . . . . von jeher nur einen Tag gefeiert worden“.

[8]) Chwolson, a. a. O. S. 13 ff., suchte aus Talmudstellen nachzuweisen, daß in der Anticipation des Passahmahles am 13. Nisan keine Ungesetzlichkeit

Es ist eine leere Behauptung, daß im Todesjahre Jesu zwei Tage für das Verzehren des Passahmahles angesetzt waren, und die angebliche Anticipierung des Passahmahles durch den Herrn kann nur durch seine Macht über das Gesetz erklärt werden. Die Frage aber, wie die vom Heilande beauftragten Jünger schon am 13. Nisan beim Tempel schlachten konnten, hat m. E. Chwolson [1]) durch gewichtige Argumente gelöst.

Die für das Schlachten der Lämmer festgesetzte Zeit war בין הערבים (Ex. 12, 6; Lev. 23, 5; Num. 9, 3. 5. 11; vgl. Deut. 16, 6). Wenn Chw. (S. 48) diese Zeit der Abenddämmerung auf nur $1^1/_3$—$1^1/_2$ Stunden beschränken will, steht er doch mit den Angaben des Josephus (Antt. XIV, 4, 3 und B. J. VI, 9, 3), nach denen das Schlachten der Lämmer in der neunten bis elften Stunde, d. i. von 3—5 Uhr nachmittags, geschah, in Widerspruch. 2 Stunden mindestens waren also dafür angesetzt [2]). Wieviel Passahlämmer mußten und wieviel konnten während dieser Zeit geschlachtet werden? Es sind uns zwei unabhängige Nachrichten über eine Zählung der Passahlämmer erhalten. Im Talmud (Tr. Pesachim fol. 64 b) wird erzählt: der König Agrippa habe eine Zählung der Passahlämmer angeordnet, wobei sich 1 200 000 Stück ergeben hätten. Diese Zahl ist im Talmud durch die Phrase ausgedrückt: כפלים כיוצאי מצרים, d. i. „das Doppelte der Zahl derer, welche aus Ägypten ausgezogen sind". „Diese Zahl ist eine stereotype und wird bei großen Übertreibungen gebraucht" [3]). Flav. Josephus (B. J. VI, 9, 3) giebt die Zahl der um 65 n. Chr. im Tempel geschlachteten Passahlämmer auf 265 600 an. Aber auch diese Zahl ist nicht glaubwürdig. Denn wie Josephus als orientalischer Schriftsteller überhaupt die Übertreibungen liebt, so wollte er gerade an dieser Stelle die Größe seines Volkes hervorkehren, um zugleich seinem Gönner Titus mit dem großen Siege, den er über ein so mächtiges Volk errungen, zu schmeicheln. Außerdem bot die Tempelhalle, die Stätte des Schlachtens der Lämmer, welche 108 m in der Länge und 78,5 m in der Breite

liege; dagegen s. Zahn, Einl. II. S. 523, Theol. Litt.-Blatt 1894. S. 601 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894. S. 542 ff.

[1]) a. a. O.

[2]) Schmiedel, a. a. O. S. 140 Anm. 2, nimmt mit Berufung auf Josephus und das Buch der Jubiläen eine noch längere Zeit an.

[3]) Chwolson, a. a. O. S. 49, vgl. auch die ebd. Anm. 1 angeführten Beispiele.

betrug, also im ganzen 8478 qm hatte [1]), nicht so viel Raum, um eine derartige Menge von Lämmern und den schlachtenden Männern zu bergen. Aber immerhin muß die Zahl der Lämmer eine verhältnismäßig große gewesen sein. Es waren nicht etwa nur 1000 Lämmer, wie Chwolson [2]) annimmt, da sich daraus die gewaltigen, unglaublich klingenden Angaben des Talmud und des Josephus gar nicht erklären ließen. Da die Zahl der Teilnehmer bei einem Passahmahl 10 bis 20 Mann betrug [3]), und Jerusalem damals vielleicht 200000—250000 Einwohner zählte [4]), so mögen, wenn wir fast eine ebenso große Menge von Fremden hinzurechnen und für jedes Mahl 20 Personen annehmen, 20000—25000 Lämmer geschlachtet worden sein. Soviele Lämmer konnten aber unmöglich in der kurzen Zeit von zwei Stunden geschlachtet werden, und daher mag es immerhin nicht unwahrscheinlich sein, daß man auch die Abenddämmerung des vorhergehenden Tages schon dazu benutzte, einen Teil der Passahlämmer zu schlachten. Dadurch erklärt es sich, daß Petrus und Johannes, wenn thatsächlich der Herr das Passahmahl schon am 13. Nisan halten wollte, die dazu notwendigen Vorbereitungen, vor allem das Schlachten des Lammes, vornehmen konnten, ohne daran von den Priestern gehindert zu werden.

§ 16. Der Ritus des Passahmahles zur Zeit Christi.

„Die Feier des Pascha war, wenn auch nicht die glanzvollste, so doch die bedeutungsvollste im ganzen jüdischen Kultus“ [5]). Diese Bedeutung des Passah ist begründet durch seinen geschichtlichen Ursprung. Als die Israeliten in Ägypten von den

[1]) Über die Maße des Tempels s. Od. Wolff, Der Tempel von Jerusalem u. seine Maße. Graz 1887. S. 70.

[2]) a. a. O. S. 53.

[3]) Vgl. Targ. Jonath. zu Ex. 12, 14; Jos. Bell. Jud. VI, 9, 3. Daß sogar 100 und mehr Personen sich zu einem Passahmahle vereinigten (Chwolson, a. a. O. S. 54), ist schon mit Rücksicht auf die dazu notwendigen Räumlichkeiten unwahrscheinlich.

[4]) Vgl. Riehm's Handwörterbuch d. bibl. Altert. I. Bielefeld u. Leipzig 1893. S. 716.

[5]) B. Schäfer, Die religiösen Altertümer der Bibel. S. 193; vgl. über den Ursprung des Passahfestes J. Müller, Krit. Versuch über den Ursprung des Pesach- und Mazzothfestes. Bonn 1883. R. Schaefer, Das Passah-Mazzoth-Fest nach seinem Ursprung, seiner Bedeutung . . . Gütersloh 1900.

Pharaonen bedrängt und geknechtet wurden, erbarmte sich Gott seines auserwählten Volkes und führte es aus dem Lande des Elends heraus. Während er die Erstgeburt der Ägypter schlug, (Ex. 12, 12 f. 27), verschonte er die Israeliten, indem der Würgengel an ihren mit Opferblut bestrichenen Häusern vorüberging (v. 13. 27). Diese Verschonung Israels ist der Anfang seiner Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens und seine Erhebung zum freien Volke Gottes [1]). Wer von den Israeliten an der Befreiung aus Ägypten teilnehmen wollte, mußte nach Gottes Anordnung an jenem Abend des 14. Nisan, weil am folgenden Tage der Auszug stattfinden sollte, das vom Herrn vorgeschriebene Mahl halten. Dieses Passahmahl in Ägypten war gleichsam eine Verlobungsfeier Israels mit Gott mit Rücksicht auf den am Sinai zu schließenden Ehebund.

Der Hausvater mußte gegen Abend des 14. Nisan ein jähriges, männliches, fehlerfreies Tier vom Kleinvieh (צֹאן), d. h. von den Lämmern oder Ziegen, schlachten (Ex. 12, 5), das er schon am 10. dazu auserwählt hatte. Wenn die eigene Familie zu klein war, um das Lamm verzehren zu können, durften sich zwei Familien vereinigen (Ex. 12, 4). Das Tier, dem kein Bein zerbrochen werden durfte, mußte ganz mit Kopf, Schenkeln und Eingeweiden gebraten werden. Man aß es mit ungesäuertem Brot und bitteren Kräutern [2]) in derselben Nacht, hatte die Lenden umgürtet, einen Stab in der Hand und Schuhe an den Füßen. Das beim Schlachten ausströmende Blut wurde mit einem Ysopbüschel an die beiden Pfosten der Thüre und an die Oberschwelle gestrichen. Was bei der Mahlzeit übrig blieb, mußte noch in derselben Nacht verbrannt werden. Über die Feier des Mahles im einzelnen schreibt das Gesetzbuch nur weniges vor; die meisten Anordnungen bezogen sich außerdem ausschließlich auf das erste, in Ägypten gefeierte Passah, wie der beim Mahle vorgeschriebene reisefertige Zustand und das Bestreichen der Pfosten und der Thürschwelle mit dem Blute des Lammes.

Als Israel nach dem Wüstenzuge, während dessen die Feier des Passahmahles der ersten gleich gewesen sein mag, in das ge-

[1]) Keil, Handbuch der Biblischen Archäologie. Leipzig 1858. S. 384, Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus. I. 2. A. Heidelberg 1874, II. 1839. S. 627, Hehn, a. a. O. S. 96 f.

[2]) Ex. 12, 8; Num. 9, 11. מְרוֹרִים, LXX πικρίδες, Vulg. lactucae agrestes, d. i. Endivie, wilder Lattich.

lobte Land eingezogen war, erhielt es auch ein eigenes Nationalheiligtum. Wie alle Opfer bei diesem dargebracht werden mußten, so sollte von nun an auch das Opfer des Passahlammes [1]) im Vorhofe desselben vollzogen werden, wobei die Leviten die Hallelpsalmen singen mußten. In dieser Zeit erhielt auch die Feier des Passahmahles selbst eine weitere Ausgestaltung. Wir haben freilich keine direkten Nachrichten darüber aus der vorchristlichen Zeit, können jedoch aus den rabbinischen Schriften einen Schluß auf die Feier zur Zeit Christi ziehen. Die allgemeine und freudige Befolgung des herrlichen Passahritus, in dem die durch Gottes besondere Gnadenerweise bewirkte Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und die weitere Entwicklung des auserwählten Volkes in Gebeten und Psalmen gepriesen wird, mag der Grund dafür gewesen sein, daß die einzelnen Ceremonien erst spät schriftlich aufgezeichnet wurden. Seit dem 10. Jahrhundert liegt uns das ausführliche Ritual des Passahabends, die sog. Osterhaggadah, in Handschriften vor. Mit הַגָּדָה bezeichnet man die dem jüngsten Teilnehmer beim Mahle auf seine Frage erteilte Belehrung über den Ursprung der Feier beim Auszug aus Ägypten; da diese aber den größten und wesentlichsten Teil der ganzen Feier ausmachte, so ging der Ausdruck auf das Ritual des ganzen Passahmahles über [2]). Freilich läßt sich nicht alles, was in der Haggadah enthalten ist, ohne weiteres auf die Zeit Christi übertragen. Vieles giebt sich schon dadurch, daß es auf die Zerstörung des Tempels Bezug nimmt und Gott um Wiederherstellung des Opferkultus bittet, als spätere Einfügung kund. Da jedoch die Grundzüge des Ritus bereits in der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert abgefaßten Mischnah, welche die Zeugnisse der angesehensten Rabbinen aus dem ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert enthält, vorhanden sind, so darf man diese im großen und ganzen als Bestandteile der Passahfeier zur Zeit Christi ansehen, wenn sie sich nicht selbst als später entstanden zu erkennen geben. Gerade für unsere Frage ist das

---

[1]) Über den Opfercharakter des Passah vgl. Delitzsch in Riehm's Handwörterbuch des bibl. Alt. II. 2. A. s. v. Passah, Bickell, Messe und Pascha. S. 40, Kirchenlexikon. 2. A. IX. S. 910, Pölzl, Leidensgeschichte Jesu Christi. S. 60 f., Keil, a. a. O. S. 384 ff., Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. S. 440 f.

[2]) Bickell, a. a. O. S. 39. Über Haggadah s. noch D. Cassel, Die Pesachhaggada. Berlin 1870, ferner Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II. S. 338 ff.

Zeugnis der Mischnah um so wichtiger, als es uns sonst an Quellen über die damalige Form der Feier gebricht. Die Angaben des N. T. sind zu dunkel, und die Schriften des Josephus und Philo enthalten über den eigentlichen Ritus gar keine oder unbedeutende Bemerkungen.

Folgende Speisen waren, zum Teil schon durch das mosaische Gesetzbuch, für das Passahmahl streng vorgeschrieben:

1) Das Passahlamm mußte am Nachmittage des 14. Nisan geschlachtet werden, das Blut wurde an den Altar gesprengt und die Fettteile wurden auf demselben verbrannt. Dadurch, daß ihm kein Bein gebrochen werden durfte, sollte es die Wahrheit symbolisieren, daß Israel ein einheitliches Gottesvolk bilde, dem die ganze Fülle göttlichen Segens zu teil werde [1]). Da das Passah ein eigentliches Opfer war, konnte es nach der Zerstörung des Tempels, als Priestertum und Opfer aufgehört hatten, nicht mehr geschlachtet und gegessen werden [2]). Dasselbe gilt von der Chagigah (חֲגִיגָה), dem Fleisch von den am 14. Nisan geschlachteten Dankopfern, welches vor dem קָרְבַּן פֶּסַח gegessen wurde [3]).

2) Schon am 14. Nisan mußten die während des dem Passahmahl folgenden, siebentägigen Festes gebräuchlichen מַצּוֹת gegessen werden, da alles Gesäuerte (חָמֵץ) aus den Häusern entfernt werden mußte (Ex. 12, 15—20; 13, 6—8; Deut. 16, 3 f.). Es wurden daher auch beim Passahmahl ungesäuerte Brote angewandt. Die Entfernung des Sauerteigs, dieses Symbols der Verderbnis des natürlichen Wesens, der sittlichen Korruption, deutet an, daß der zum neuen Leben in Gott Erkorene sich des alten Sauerteigs der Sünde und der Heuchelei (I. Cor. 5, 8; Mt 16, 6. 12) enthalten soll. Diese Brote wurden auch „Brote des Elends" genannt (Deut. 16, 3), weil die Eile und Bedrängnis bei der Zubereitung derselben in Ägypten an das Elend des Volkes in diesem Lande erinnerte (Ex. 12, 39).

---

[1]) Pölzl, a. a. O. S. 56. Über Justins Angaben (c. Tryph. c. 111) s. Schegg, Archäologie. S. 581.

[2]) An seine Stelle trat in spätern Zeiten die זרוע, welche aus einem Knochen besteht, an dem noch ein כזית Fleisch ist; sie muß auf Kohlen gebraten werden, vgl. Haggadah für Pesach, von J. M. Japhet. Frankfurt a. M. 1891. S. 5 Anm., Kirchenlex. 2. A. IX. S. 1125 f.

[3]) Japhet, a. a. O.; später wurde es durch ein gebratenes Ei ersetzt.

3) Die bittern Kräuter (מְרֹרִים) sollten nicht etwa bloß als Zukost das süße Fleisch des gebratenen Lammes schmackhafter machen, sie wiesen vielmehr auf die Bitterkeit des Lebens der Israeliten in Ägypten hin (Ex. 1, 14; 12, 8), zugleich aber auf „die Bitterkeit des Lebens in dieser sündigen Welt überhaupt, welche Israel nach seinem natürlichen Wesen fort und fort zu schmecken hat, aber nach seinem geistlichen Wesen bei jeder Wiederholung der Passahfeier durch das Fleisch des für seine Sünden geschlachteten Lammes überwinden soll" [1]. — Eine Schale mit Essig oder Salzwasser zum Eintauchen der bittern Kräuter wird zwar von Maimonides nicht erwähnt [2], scheint aber doch schon in frühen Zeiten in Gebrauch gewesen zu sein [3].

4) Endlich ist noch eine Zuspeise zu erwähnen, welche חֲרֹוסֶת genannt wurde, eine Art Konfekt, welche aus verschiedenen Früchten (Datteln, Feigen, Mandeln u. s. w.) bereitet und mit Wein, Essig und Zimmet gemischt war. „Die Ziegelfarbe dieser Speise sollte die Juden an die schwere Arbeit in Ägypten erinnern und ihre gegenwärtige Freude erhöhen" [4]. Jedoch war man über die einzelnen Bestandteile des Charoseth nicht einig [5]. Es diente zum Eintunken der bittern Kräuter und der ungesäuerten Brote.

5) Getrunken wurde beim Passahmahl Wein, der den Armen von der Gemeinde besorgt wurde [6]. Von einem jeden Teilnehmer mußten vier Becher getrunken werden. Weshalb gerade vier Becher vorgeschrieben waren, wird von den Rabbinen

---

[1]) Keil, a. a. O. S. 387.

[2]) Bickell, a. a. O. S. 42.

[3]) Vgl. babyl. Talm. Tr. Pesachim. fol. 114 a; Lightfoot, Horae hebr. et talm. p. 474 sq.

[4]) Pölzl, a. a. O. S. 57; genauer bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 113: „Diese Zukost dient zur Erinnerung an den Lehm, welchen die Israeliten in Ägypten stampften, daher muß sie kompakt sein."

[5]) Rabbi Obadja di Bartenora (Ende des 15. Jahrh.) erklärt bei der Erläuterung von Mischnah, Pesachim 2, 8 (ed. Surenhus. pars II. Amst. 1699. p. 142) Charoseth folgendermaßen: est id, quod constat aceto et aqua ad immergendum in eo carnem, dagegen schreibt er zu Pes. 10, 2 (Surenhus. p. 173): Charoseth, pulmentum, quod conficitur ex ficubus, avellanis, pistaciis, amygdalis aliisque fructibus, quibus adiciunt poma, quae omnia in mortario contudunt et miscent cum aceto, cui adiciunt condimenta, ut aromata, cinnamomum, in forma fasciae filatae oblongae, in memoriam paleae.'

[6]) Pesachim. 10, 1.

verschieden erklärt [1]). Gewöhnlich war Rotwein in den Bechern enthalten [2]). Wenn auch nicht direkt geboten war, daß er mit Wasser vermischt werde, so wurde doch dieser Brauch allmählich ein feststehender, so daß über Wein, der nicht mit Wasser gemischt war, nicht einmal der gewöhnliche Weinsegen gesprochen werden durfte [3]). Der Genuß dieser vier Becher war streng vorgeschrieben. Am Schluß der Feier wurde allerdings noch ein fünfter Becher gestattet, zu welchem aber niemand verpflichtet war. Wenn er getrunken wurde, mußte das große Hallel dabei recitiert werden. Es ist aber sehr fraglich, ob dieser fünfte Becher zur Zeit Christi überhaupt in Gebrauch war; denn weder ist er in dem heutigen Passahritual vorhanden, noch wird er irgendwo im Talmud erwähnt [4]).

Zur Wiederherstellung des Ritus selbst beim Passahmahle dienen die jetzt gebräuchliche Osterhaggadah und die Andeutungen der Mischnah und ihrer beiden Kommentare, der jerusalemischen und babylonischen Gemara, die etwa im 4. bezw. 5. Jahrh. n. Chr. fixiert worden sind.

Nach einer allgemeinen Händewaschung wird der erste Becher Wein eingeschenkt und gemischt, und wie an andern Festtagen, so auch vor dem Passahmahle das Kiddusch gesprochen, welches beginnt: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, Schöpfer der Frucht des Weinstocks.“ Hieran schließt sich eine längere Danksagung und Lobpreisung Gottes für die Verleihung

---

[1]) Im jerus. Talm. Pesachim. fol. 37 b werden mehrere Ansichten angeführt, vgl. Lightfoot, l. c. p. 478: „Quidam pro numero quattuor verborum adhibitorum in historia redemptionis Israelis ex Aegypto (הוצאתי, חלצתי, גאלתי, לקחתי) (so erklärt die auch heute noch üblichen Becher auch Japhet, a. a. O. S. 11: Sie „deuten auf die 4 synonymen Ausdrücke hin, mit welchen Ex. 6, 6 f. die Erlösung bezeichnet wird“), quidam pro numero recitationis vocis כוס in Gen. 11, 11. 13, quidam pro numero quattuor monarchiarum: quidam pro numero quattuor poculorum vindictae, quibus deus potaturus est gentes (Jer. 25, 15; 51, 7; Ps. 11, 4; 75, 8) et pro numero quattuor poculorum, quibus potaturus est Deus Israelem (Ps. 23, 5; 16, 5; 116, 13).

[2]) Lightfoot, l. c.

[3]) Babyl. Talm. Tr. Berachoth. fol. 50 b vgl. Maimon. de Pasch. c. 7, Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 193 f.

[4]) Vgl. Bickell, a. a. O. S. 52: „Die älteste, mir bekannte Autorität, welche etwas von dieser Gewohnheit weiß, ist der berühmte Saadia, den der Tur Orach Chajjim gelegentlich einer Kontroverse über den fünften Becher citiert.“

der Festzeiten überhaupt und des Passahfestes im besonderen [1]). Durch den Umstand, daß in der Mischnah (Pesachim 10, 2) bereits eine Kontroverse über die Reihenfolge der Danksagungen im Kidduschgebet zwischen der Schule Hillels und Schammais erwähnt wird [2]), erkennt man das hohe Alter dieses einleitenden Gebetes. Eine andere Benediktion dankt Gott dafür, daß er die Teilnehmer des Mahles bis zu dieser Zeit hat leben und zu dieser Feier hat gelangen lassen. Jedem der Anwesenden wurde sodann durch den Hausvater der erste Becher zum Trinken gereicht, d. h., jeder trank entweder seinen eigenen Becher [3]), oder ein Becher ging bei allen herum [4]). Der Hausherr wäscht sich nun allein die Hände, sagt dabei aber keine ברכה. Während nach der heutigen Praxis alle Speisen von Anfang an auf dem Tische stehen, wurden zur Zeit des Tempels erst jetzt das Passahlamm, das Chagigahfleisch, die bittern Kräuter, und grüne, nicht bittere Kräuter, ferner das Charoseth (und vielleicht eine Schale mit Essig oder Salzwasser) aufgetragen [5]). Es beginnt nun der Hausvater die Mahlzeit vorläufig dadurch, daß er von dem nicht bitteren Kraut nimmt, es in Salzwasser oder Essig tunkt und, nachdem er die Benediktion: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, Schöpfer der Erdfrüchte" gesprochen, von dem Kraut ißt und auch den übrigen Tischgenossen davon giebt. Nach dem heutigen Ritus [6]) bricht der Hausherr darauf das mittelste von den drei aufgetragenen ungesäuerten Broten durch; die eine

---

[1]) Wenn der 14. Nisan auf einen Sabbat fällt, wird an vielen Stellen des Rituals dieser Umstand in den Gebeten noch besonders hervorgehoben, und vor dem Kiddusch Gen. 2, 1—3 recitiert.

[2]) Schola Schammaeana dicit: Primo benedicit de die ac deinde de vino, at Schola Hilleliana dicit: Primo de vino benedicit ac deinde de die, s. Lightfoot, l. c. p. 474; die letztere Ansicht hat in der Praxis die Oberhand bekommen, Bickell, a. a. O. S. 56.

[3]) Vgl. Bickell, a. a. O. S. 82. ‚Miscent poculum unicuique', so Maimonides in Chametz Umatsab c. 8: de Pasch. 8, 1.

[4]) Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte. S. 43, Langen, a. a. O. S. 150.

[5]) Vgl. Mischnah, Pesachim 10, 3: ‚Adducunt ei azymum, lactucam et pulmentum et duas cocturas, etiamsi pulmentum non sit praeceptum . . ., et in sanctuario (d. i. zur Zeit des Tempelbestandes) adducebant ei corpus Paschatis (גופו של פסח) (ed. Surenhus. II. p. 173); dazu vgl. den babyl. Talm. fol. 114 a: ‚Non apponunt mensam nisi post sacrationem diei et super mensam apponitur lactuca.'

[6]) Japhet, a. a. O. S. 9.

Hälfte hebt er als Afikoman (אפיקומן) auf, d. i. das am Schlusse der Mahlzeit statt des Bissens vom Passahlamm gegessene Stück Brot. In früheren Zeiten waren aber nicht drei, sondern nur zwei Brote beim Passahmahl vorgeschrieben. Das Brechen des Brotes, welches jetzt den rein praktischen Zweck hat, um einen Teil als Nachtisch aufzuheben, geschah früher als symbolische Darstellung der Armut und des Elends in Ägypten, aber nicht an dieser Stelle, sondern nach dem Trinken des zweiten Bechers [1]). An das Brotbrechen schließt sich im jetzigen Ritus ein in aramäischer Sprache verfaßtes Gebet: „Siehe da, das Brot des Elends, welches unsere Väter im Lande Ägypten gegessen haben; jeder, der bedürftig, komme und halte das Passah; heute hier, im kommenden Jahre im Lande Israel, jetzt als Knechte, im kommenden Jahre als freie Söhne". In dieser Form ist das Gebet sicher spätern Datums, da hier auf den zerstörten Tempel Rücksicht genommen wird. In der Mischnah wird von diesem aramäischen Stück nichts berichtet; auch die Sprache macht es als später eingefügt erkenntlich, da alle übrigen Teile der Osterhaggadah hebräisch lauten. Es ist daher wahrscheinlich ein später gemachter Zusatz, der zugleich zur folgenden Haggadah überleiten soll.

Man schenkt ein und mischt den zweiten Becher. Der Jüngste in der Tischgesellschaft fragt: „Warum zeichnet sich diese Nacht von allen (andern) Nächten aus? Denn in allen (andern) Nächten essen wir חמץ und מצה (Gesäuertes und Ungesäuertes), in dieser Nacht nur מצה; in allen Nächten essen wir beliebige Kräuter, diese Nacht (nur) Bitterkraut; in allen Nächten essen wir Gebratenes, Gebeiztes und Gekochtes, in dieser Nacht nur Gebratenes; in allen Nächten tauchen wir sogar nicht einmal ein, diese Nacht zweimal; in allen Nächten essen wir entweder sitzend oder liegend." Diese ganze Stelle findet sich mit Ausnahme der Bemerkung vom Sitzen und Liegen in der Mischnah (Pesachim 10, 4) und ist jedenfalls älter als die Tempelzerstörung, weshalb der darin befindliche Satz von der Opferspeise später ausgelassen wurde [2]). Der Hausvater belehrt nun den Fragenden in der eigentlichen sog. Osterhaggadah über die Veranlassung des Festes

[1]) Bickell, a. a. O. S. 42 f.; über die Bedeutung des Brechens s. noch Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 123 a.

[2]) Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832. S. 126 Anm.

beim Auszuge der Israeliten aus Ägypten. Da diese Sitte auf einer Vorschrift des mosaischen Gesetzbuches beruht (Ex. 12, 26; 13, 8; Deut. 6, 20), so muß sie von jeher dem Passahritus angehört haben. Die Haggadah wurde jedoch durch Aussprüche der Rabbinen aus der Mischnah und den Gemaren sehr erweitert [1]). Mit Berufung auf Deut. 6, 21 wird zunächst die Pflicht, die Haggadah vorzutragen, wachgerufen. Ob die Bemerkungen über die vier verschiedenen Fragesteller [2]) bereits zur Zeit Christi der Haggadah angehört haben, ist wohl sehr zweifelhaft, wenn sie sich auch in der Mechiltha zu Ex. 13, 8 finden; diese hat sie aus dem jerus. Talm. (Pesachim 10, 4) entnommen, wo zwar die Antworten anders geordnet sind, der Disput darüber aber zeigt, daß sie in der Praxis zur Zeit der Abfassung der Gemara schon gebräuchlich waren [3]). Viel weiter darf man aber nicht hinuntergehen.

Es beginnt darauf der Hauptteil der הגדה, in dem die wichtigsten Momente aus der Vorgeschichte des Auszuges aus Ägypten erzählt und daran erbauliche und belehrende Betrachtungen geknüpft werden; mit dem Unrühmlichen, Traurigen wird begonnen und mit dem Rühmlichen, Freudigen, d. i. mit dem Lobe Gottes für die Befreiung, wird geschlossen. Nach einer Hindeutung auf den Götzendienst der Vorfahren Abrahams, auf den Bund mit den Patriarchen und die Befreiung der Israeliten aus der Verfolger Hand, folgt eine ausführliche Erklärung des Abschnittes Deut. 26, 5—9. Ob hierfür eine bestimmte Form vorgeschrieben war, oder ob der Hausvater nicht vielleicht in seiner Weise die Bedrängnisse der Juden in Ägypten und ihre Befreiung aus diesem Lande erzählte, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, wenn auch die Vermutung naheliegt, daß die jetzt in der Haggadah stehenden Erklärungen aus rabbinischen Schriften entlehnt sind. Da in der Mischnah nur vorgeschrieben wird, daß der Hausvater eine Erklärung von Deut. 26, 5 ff. geben soll und zwar iuxta capacitatem filii, ohne daß eine bestimmte Form mitgeteilt wird, so darf man wohl annehmen, daß diese erst späterer Zeit entstammt, zu Christi Zeiten aber es dem Hausvater überlassen war, in sinniger Weise die große Bevorzugung des Volkes Israel von seiten Gottes in seinem ganzen Bestehen und besonders die Wohlthat der Befreiung aus Ägypten im Anschluß an Deut. 26, 5 ff. der Tischgesellschaft zu erzählen. Hieran soll der Hausvater eine Besprechung und Er-

---

[1]) Vgl. Japhet, a. a. O. S. 11 ff.

[2]) Japhet, a. a. O. S. 14 ff.

[3]) Bickell, a. a. O. S. 59.

klärung der drei Dinge, Passah, ungesäuerte Brote und bittere Kräuter, knüpfen, indem er auf die ihnen zu Grunde liegende Beziehung auf den Auszug aus Ägypten und die Befreiung aus der Bedrängnis hindeutet. Da sich die einleitenden Worte ebenso in der Mischnah [1]) finden, die Erklärung selbst in den Grundzügen angegeben ist, so liegt die Vermutung nahe, daß diese bei der Fixierung der Osterhaggadah der Mischnah entlehnt und dann erweitert sind. Auch die beiden sich anschließenden Gebete: „In jeder Generation muß sich der Mensch so ansehen, als sei er selbst aus Ägypten gezogen" u. s. w. und: „Deshalb sind wir schuldig zu danken, zu preisen, zu loben" u. s. w. [2]) finden sich ganz wörtlich in Mischnah (Pesachim 10, 5) zugleich mit dem zum Psalmengesange überleitenden Schluß: „Laßt uns vor ihm singen (ein neues Lied), Hallelujah!" Es ist daher wahrscheinlich, daß diese beiden Gebete schon zu Christi Zeiten so formuliert waren, da sie eine fast geforderte Überleitung von der Haggadah zu den Lobgesängen in den Psalmen 113 und 114 bilden, die unmittelbar darauf folgen.

Die Recitation dieses ersten, aus den Psalmen 113 und 114 bestehenden Teiles des Hallel [3]) ist genügend bezeugt, da in der Mischnah (Pesachim 10, 6) bereits eine Meinungsverschiedenheit der Schule Schammais und Hillels über den Umfang desselben, nicht aber über die Thatsächlichkeit, erwähnt wird [4]). Dem Hallel folgt im heutigen Ritus ein Gebet, in dem Gott für die Erlösung und für die Feier gedankt wird, zugleich aber um den Wiederaufbau der heiligen Stadt und die Wiederherstellung des Opferkultus gebeten wird, mit dem Schlusse: „Gelobt seist Du, Herr, der Israel erlöst hat". Nach Mischnah (Pesachim 10, 6) ist der letzte Teil, welcher die Bitten enthält, vom R. Akiba (Ende des 1. Jahrh.) hinzugefügt, deutet auch ganz klar auf die Zeit nach der Tempelzerstörung hin. Den ersten Teil, der nicht darauf anspielt, hält Bickell [5]) für sehr alt; aber da er von der Mischnah (a. a. O.) ausdrücklich dem R. Tarphon zugeschrieben

---

[1]) Pesachim 10, 5: ‚Rabban Gamaliel dicebat: Quicunque non dixerit haec tria tempore Paschatis, non satisfecit debito suo, suntque haec Pascha, azymum et amaritudo, vgl. Surenhus. II. p. 174, Japhet, a. a. O. S. 46.

[2]) Vgl. Bickell, a. a. O. S. 45, Japhet, a. a. O. S. 49 ff.

[3]) Im Unterschiede von dem großen Hallel wurde dieser Teil auch das ägyptische Hallel genannt, vgl. Levy, Neuhebr. Wb. I, 473.

[4]) Nach der Schule des Sch. wird hier nur der Ps. 113 gesungen, nach der des Hill. Ps. 113 und 114, und R. Akiba will nur ein kurzes Wort des Lobes und Dankes hier gesprochen haben.

[5]) a. a. O. S. 61.

wird, er außerdem gewissermaßen von dem Lobgesange des Ps. 114 zu dem Bittgebete überleitet, dieses aber späterer Zeit angehört, so läßt sich nicht einsehen, weshalb man den ersten Teil des Gebetes für einen sehr alten, zur Zeit Christi schon bestehenden, Zusatz zum Hallel halten soll. Nach dem üblichen Weinsegen: „Gelobt seist Du, o Herr, unser Gott, König der Welt, Schöpfer der Frucht des Weinstocks" wird der zweite Becher getrunken.

Die bisherigen Gebete und Lobgesänge sind die Einleitung und Vorbereitung zu dem eigentlichen, jetzt beginnenden Mahle. Daher wäscht sich die ganze Tischgesellschaft noch einmal die Hände und betet dabei die Benediktion: „Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns befohlen hat das Waschen der Hände". Der Hausvater nimmt die beiden ungesäuerten Brote und bricht das eine derselben, legt das gebrochene unter das ganze und spricht den Brotsegen: „Gelobt seist Du, Herr, ..., der das Brot hervorbringt aus der Erde." Darauf nimmt er das Brot mit den bittern Kräutern zusammen und preist das Gebot, Ungesäuertes zu essen, wobei er Brot und Kraut in den Brei Charoseth taucht. Beides ißt er zusammen; wenn die Teile einzeln gegessen werden, hat er über das Gebot, Bitterkraut zu essen, noch einen besonderen Segen zu sprechen [1]). Nach dem heutigen Ritus nimmt man drei Brote (das Brechen hat schon vor der Haggadah stattgefunden), spricht die Segensgebete und ißt dann von dem obersten ganzen Brote und dem mittleren schon gebrochenen je ein Stück zusammen. Nachdem man dann über die bittern Kräuter den Segen gesprochen und davon gegessen hat, nimmt man etwas von dem nichtbittern Kraut und ißt es mit dem untersten (dritten) Brote zusammen. Jedoch giebt sich diese Sitte, drei Brote zu genießen, deutlich als erst nach der Tempelzerstörung eingeführt kund, da damit ausdrücklich an das Heiligtum erinnert werden soll [2]). „Aus dem Zwecke dieser Ceremonie ergiebt sich schon, daß sie erst nach der Zerstörung des Tempels aufgekommen sein kann, was auch Maimonides bezeugt [3])." Das nun folgende Mahl ist an kein weiteres Ceremoniell gebunden, indem jeder nach Belieben essen und trinken durfte. Der Wein,

---

[1]) Lightfoot, l. c. p. 476.
[2]) Vgl. Japhet, a. a. O. S. 55.
[3]) Bickell, a. a. O. S. 46.

welcher dabei getrunken wurde, gehörte nicht zu den vier rituellen Passahbechern. Zunächst wurde von dem Fleische der während der Osteroktave geschlachteten Friedensopfer, dem sog. Chagigahfleisch, gegessen. Dieses Opfer war am ersten Osterfesttage (15. Nis.) Pflicht, wenn auch sonst genügend Fleisch vorhanden war [1]). Dagegen war das Chagigahopfer, welches schon am 14. Nisan dargebracht wurde, nicht streng vorgeschrieben, wurde jedoch aus dem Grunde sehr häufig vollzogen, damit die Tischgesellschaft beim Passahmahl, wenn sie sehr groß war und deshalb das Lamm für alle nicht ausreichte, zunächst von dem Chagigahfleisch esse und sich dann an dem Passahlamm sättige [2]). So war es allmählich Brauch geworden, daß man zu Beginn des Mahles das Chagigahfleisch aß und dann das gebratene Lamm verzehrte, wobei keine besonderen Ceremonien zu beobachten waren. Am Schlusse des Mahles jedoch mußte jeder noch einen Bissen vom Lamme, wenigstens so groß wie eine Olive, essen, worauf am ganzen Abend keine Speise mehr genossen werden durfte. An Stelle dieses Bissens vom Passahlamm trat mit dem Aufhören des Opferkultus und damit auch des Passahopfers das sog. Afikoman, die vor der Haggadah von dem einen ungesäuerten Brote abgebrochene Hälfte desselben [3]).

Nach dem Essen wird der dritte Becher eingeschenkt, und bei demselben das Dankgebet für die genossenen Speisen gesprochen. Einem Wechselgebete zwischen dem Hausvater und den Anwesenden folgen zwei Gebete, die Gott für „die Speise, die er allem Fleische giebt“, und für die Wohlthat der Befreiung aus Ägypten, für den Bund, das Gesetz und andere Gaben danken. Daran schließen sich Bitten um das Erbarmen des Herrn für Israel, Jerusalem, Zion, das Haus Davids, den Tempel u. s. w. Nach einem Danke für den Sabbat und einer Bitte um den Wiederaufbau der heiligen Stadt, welches Gebet aber nur am Sabbat gesprochen wird, wird Gott gebeten, des israelitischen Volkes, der Vorfahren, des Messias und Jerusalems zu gedenken und Erbarmen und Hilfe allen zu verleihen. Ein längerer Abschnitt, dessen einzelne Teile mit den Worten: „Der Allbarmherzige

---

[1]) Vgl. Lightfoot, l. c. p. 663.

[2]) Lightfoot, l. c.

[3]) Über die verschiedenen Erklärungen von Afikoman (אפיקומן) vgl. R. Obadja di Bartinora bei Surenhus. l. c. II. p. 175, vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 142 b.

möge“ beginnen, bezieht sich auf die Ehre und Verherrlichung Gottes, erfleht Segen für das Volk Israel, Befreiung desselben von seinen Unterdrückern und Erreichung der messianischen Zeit und des ewigen Lebens, zuletzt Frieden für ganz Israel. Nachdem sodann der übliche Weinsegen gesprochen, wird der dritte Becher getrunken. Der Tischsegen beim dritten Becher wird zwar in der Mischnah angedeutet [1]), aber in der jerusal. Gemara weitläufiger erörtert. Dieses Dankgebet für die genossenen Speisen und die empfangenen Wohlthaten wird allmählich ausgebildet und fixiert worden sein, während es zu Christi Zeiten noch vielleicht dem Hausvater anheimgestellt war, welche Form des Tischsegens er anwenden wollte. Die Benediktion vom Bau Jerusalems ist nach der ausdrücklichen Versicherung des Talmud selbst erst in nachträglicher Zeit hinzugefügt worden.

Nachdem die Thür geöffnet ist und einige Bibelverse vorgetragen sind, in denen der Haß gegen Gottes Feinde zum Ausdruck kommt und dieser um Züchtigung der Heiden gebeten wird, mischt man den vierten Becher und fährt im Hallelgebet fort. Es wird jetzt der zweite Teil des Hallel, die Psalmen 115 bis 118, recitiert [2]). Einem Lobgebete folgt sodann das große Hallel, zu dem sicher der Ps. 136 gehörte [3]). Wegen der Anspielungen auf den Hallelbecher in Ps. 116, 13 und auf die Passahopfer in Ps. 118, 27 darf man vermuten, daß die Hallelpsalmen von vornherein für den liturgischen Gebrauch beim Passahmahle gedichtet sind [4]); der Umstand, daß in Ps. 136, 10 ff. die Befreiung Israels aus Ägypten gepriesen wird, macht auch diesen Psalm als uralten Bestandteil des Passahritus kenntlich. Nach dem langen, hymnusartigen Lob- und Dankgebet: „Die Seele alles Lebenden preise Deinen Namen, Herr, unser Gott, und der Geist alles Fleisches rühmt und erhebt immerdar Dein Andenken, Du unser König u. s. w.“,

---

[1]) Pesachim 10, 7; vgl. jerus. Berach. VI, 10 d bei Levy, a. a. O. IV, 132 a.

[2]) Welche Verse bei Ps. 118 von den Anwesenden respondiert wurden, darüber s. Bickell, a. a. O. S. 48 ff.

[3]) Bisweilen wurden auch die Psalmen 134—136 oder 135 und 136 recitiert, vgl. Pesachim fol. 118 a; im heutigen Ritus nur Ps. 136, dieser ist jedenfalls ein unbestrittener Bestandteil (Bickell, a. a. O. S. 50 f.). Alf. Schulz, De psalmis gradualibus. Dissert. inaug. Monast. 1897. p. 61, kommt zu dem Ergebnisse, daß das große Hallel aus den 15 Gradualpsalmen und den 2 vorhergehenden und folgenden Hallelpsalmen bestand.

[4]) Bickell in Zeitschr. f. kathol. Theol. (Innsbruck). 1880. S. 91 Anm.

welches zwar schon im Talmud erwähnt wird, aber wegen der Polemik, die darin gegen das Christentum enthalten zu sein scheint, vielleicht erst nachchristlichen Ursprungs ist, folgt der Liedsegen: „Es werde verherrlicht auf ewig Dein Name, o unser König, Gott, großer und heiliger König im Himmel und auf Erden; denn Dir, o Herr, unser Gott und Gott unsrer Väter, gebührt Lied und Lob, Preis und Gesang, Macht und Herrschaft, Triumph, Größe und Stärke, Ruhm und Verherrlichung, Heiligung und Königtum, Segnungen und Danksagungen von nun an bis in Ewigkeit. Gelobt seist Du, o Herr, Gott, König, groß durch Lobgesänge, Gott der Danksagungen, Herr der Wunderthaten, der Wohlgefallen findet an Liedern des Gesanges, König, ewig lebender Gott". Später wurden noch einige Osterlieder hinzugefügt, in denen die göttliche Allmacht gepriesen und Gott um die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit Israels gebeten wird. Darauf wird der Weinsegen gesprochen und der vierte Becher getrunken und im Anschluß daran die letzte Benediktion gebetet: „Gelobt seist Du, Herr...., für den Weinstock und die Frucht des Weinstockes und für die Erzeugnisse des Feldes, für das anmutige, gute, geräumige Land, das du unsern Vätern als Erbteil zu geben geruht hast, damit sie seine Früchte genießen und von seinem Gute sich sättigen. Erbarme Dich, Herr, unser Gott, über Dein Volk Israel, über Jerusalem, Deine Stadt, über Zion, die Wohnung Deiner Ehre, über Deinen Altar und Deinen Palast." Das Folgende, welches vom Wiederaufbau der Stadt redet, gehört der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems an. Hiermit schloß zur Zeit Christi wohl der Passahritus ab; denn die in der heutigen Haggadah noch folgenden Lieder und Gebete rühren meist aus dem 15. Jahrhundert, jedenfalls aber aus nachchristlicher Zeit [1]).

§ 17. Die Stellung des letzten Abendmahls im Ritus des Passahmahles.

Nachdem erwiesen ist, daß Jesus thatsächlich am Abend vor seinem Tode das gesetzliche Passahmahl gefeiert hat, und aus ziemlich bestimmten und frühen Nachrichten der Ritus desselben, wenigstens in seinen Grundzügen, wie er zur Zeit Christi gestaltet

[1]) Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 126 Anm.

war, wiederhergestellt werden konnte, dürfen wir an die Beantwortung der Frage herantreten, in welcher Weise Jesus die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles mit der Einsetzung des neuen Bundesmahles verknüpfte, an welcher Stelle des Passahmahles Jesus die hl. Eucharistie einsetzte.

Ob der Herr sich überhaupt an die einzelnen Ceremonien vollständig angeschlossen hat, läßt sich bei den geringen Notizen, die wir in den Evangelien vom Verlauf des messianischen Passahmahles haben, nicht mit Sicherheit behaupten. Jesus läßt jedoch die Vorbereitungen durch die Jünger treffen, ohne eine Andeutung zu machen, daß sein Mahl von dem gesetzlichen Passahmahl verschieden sein solle (Mt 26, 17 ff.; Mc 14, 12 ff.; Lc 22, 7 ff.); er setzt sich zur festgesetzten Zeit mit den Jüngern zu Tische (Lc 12, 14). Da ferner einzelne Momente in den Ereignissen des Abends, wie wir im Laufe der Untersuchung sehen werden, offenbar an den Ritus des Passahmahles anklingen, andrerseits sich kein Grund zur Annahme findet, weshalb der Heiland von dem gewöhnlichen Ritus sollte abgewichen sein, so darf es als wahrscheinlich gelten, daß Jesus in der Art und Weise, das Passahmahl zu feiern, der herrschenden Sitte gefolgt sei.

Über den äußeren Zusammenhang des Passahmahles und Abendmahles drücken sich Matthäus und Markus ganz allgemein aus: *ἐσθιόντων αὐτῶν*. Diese Zeitangabe ist wegen ihrer Unbestimmtheit nicht geeignet, uns über die Stellung der hl. Eucharistie im Passahmahl Aufklärung zu geben. Bestimmter geben den Zeitpunkt, wenigstens für die Konsekration des Kelches, Paulus und Lukas an: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*. Unter dem *δειπνεῖν* ist jedenfalls das Essen des Passahlammes, das eigentliche Mahl, zu verstehen. Es kann sich freilich auch auf das ganze Passahmahl beziehen; denn mit der Einsetzung der hl. Eucharistie war das alttestamentliche Passahmahl erfüllt und deshalb jedes fernere Essen und Trinken überflüssig. Durch den Ausdruck *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ist zunächst sicherlich ausgeschlossen, daß Jesus den ersten oder zweiten Passahbecher konsekriert habe[1]). Daß er überhaupt einen der Passahbecher zum eucharistischen gemacht habe, ist aus dem Grunde sehr wahrscheinlich, weil dadurch am besten der Zusammenhang der beiden Bundesmahle und das

---

[1]) Wie Spitta, Urchristentum. I. S. 248 annimmt, dagegen vgl. Bickell, Messe und Pascha. S. 79.

Übergehen des alten in das neue Mahl hervorgehoben wurde. In der Beantwortung der Frage aber, welcher von den „nach dem Mahle“ zu genießenden Passahbechern der eucharistische gewesen sei, tritt eine große Verschiedenheit der Ansichten zu Tage; einige identificieren den Abendmahlskelch mit dem dritten, andere mit dem vierten oder sogar mit dem fünften Passahbecher [1]).

Diejenigen, welche annehmen, beim dritten Passahbecher habe Jesus die Konsekration des Weines vollzogen [2]), suchen einen Beweisgrund zunächst in dem Ausdrucke ‚*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*‘. Allerdings war mit dem Essen des Passahlammes, nach dem keine Speise mehr genossen werden durfte, das eigentliche „Mahl“ beendigt, und daher kann der folgende Becher der „nach dem Mahle“ genannt werden [3]). Aber auch der vierte und fünfte wurden doch nach dem Mahle getrunken. Da über den dritten Becher der Dank für die genossenen Speisen gebetet wurde, er also gewissermaßen noch einen Bestandteil des Mahles bildete, so könnte sogar die Bezeichnung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gegen ihn als den eucharistischen sprechen [4]). Auch der Umstand, daß eben dieses Dankgebet vielleicht bei Matth. und Mark. durch *εὐχαριστήσας* ausgedrückt zu sein scheint [5]), kann nicht entscheidend sein, da dieses *εὐχαριστεῖν* sich nicht auf das vorangegangene Mahl beziehen kann, sondern notwendig mit dem Kelche selbst in Verbindung stehen muß. Als gewichtigsten Grund dafür, daß der dritte Passahbecher mit dem eucharistischen identisch sei, führt man gewöhnlich die Thatsache an, daß der Abendmahlskelch von Paulus (I. Cor. 10, 16) *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* genannt werde [6]). Von den Rabbinen wird nämlich der dritte Becher wegen des besonderen Segens und Dankgebetes, welches bei ihm recitiert wird, כּוֹס הַבְּרָכָה oder כוס של ברכה genannt.

[1]) Schaefer, Herrenmahl. S. 134, meint, daß „die Frage, bei welchem der offiziellen Festbecher des rituellen Passahmahles Jesus die sog. Einsetzungsworte gesprochen hat“, nicht mehr lösbar sei.

[2]) Vertreter dieser Ansicht sind außer Haneberg, Schegg u. a. (z. B. Lightfoot, Horae hebr. et talm. p. 479 sq., von Hofmann, Schriftbeweis II, 2. S. 206) in neuerer Zeit besonders Schanz, Komment. zum Evang. d. Matth. S. 514, Pölzl, Leidens- und Verklärungsgeschichte J. Chr. S. 78, Zahn, Brot und Wein im Abendm. d. alt. Kirche. S. 18, u. a.

[3]) Pölzl, a. a. O.

[4]) Bickell, a. a. O. S. 80.

[5]) Lightfoot, l. c.

[6]) v. Hofmann, a. a. O., Pölzl, a. a. O., u. a.

Jedoch hat Paulus diesen Ausdruck nicht als terminus technicus aus dem jüdischen Ritus entlehnt [1]), vielmehr ist durch das beigefügte *ὃ εὐλογοῦμεν* die Grundlage der Bezeichnung selbst angegeben. Die Ähnlichkeit des Ausdrucks ist ganz zufällig und ohne jede innere Beziehung [2]). Paulus nennt den eucharistischen Kelch deshalb den „Segensbecher", weil ihm, wie dem Passahbecher der Dank für die Speise, ein Segens- und Dankgebet für die Schöpfung und Erlösung in der Präfation vorausgeht [3]). Außerdem ist es eine nicht sichere Annahme, daß schon zu Christi Zeiten die einzelnen Passahbecher die ihnen von den Rabbinen beigelegten Bezeichnungen trugen und speziell der dritte der „Segensbecher" hieß.

Ebensowenig, wie die exegetischen Gründe, welche für den dritten Passahbecher als den Abendmahlskelch sprechen sollen, stichhaltig sind, ist die „dogmatische Erwägung", welche Pölzl [4]) anstellt, beweisend. Gewiß hat das Alte Testament und speziell das jüdische Passahmahl typischen Charakter. Christus ist nach I. Cor. 5, 7 das wahre Passahlamm, als welches er schon von Johannes dem Täufer proklamiert wurde (Joh. 1, 29). Daraus kann aber nicht gefolgert werden, daß Jesus unmittelbar nach Beendigung des Essens des Passahlammes das antitypische Osterlamm seinen Jüngern in der hl. Eucharistie gereicht habe oder reichen mußte. Dies konnte er ebensogut dann thun, als das zum Essen notwendig gehörende Dankgebet gesprochen und dabei der dritte Becker getrunken war.

Während die Hypothese, welche den eucharistischen Kelch mit dem dritten rituellen identificiert, noch einige scheinbar gewichtige Gründe vorbringen kann, ist die Annahme, daß der Abendmahlskelch an Stelle des fünften Passahbechers getreten sei [5]), nur sehr wenig begründet. Ist es doch zunächst überhaupt sehr zweifelhaft, daß zur Zeit Christi ein solcher fünfter Becher gebräuchlich war, da er sich nicht einmal in der

---

[1]) Gegen Hehn, a. a. O. S. 94; vgl. Schanz, a. a. O.

[2]) Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 154: „Die Gleichheit der Namen für beide Kelche hat wohl diesen äußern, wenn wir so sagen wollen, liturgischen Grund, daß über beide ein Segen gesprochen ward".

[3]) Bickell, a. a. O. S. 80. Hehn, a. a. O. S. 95.

[4]) a. a. O. S. 79.

[5]) So Langen, a. a. O. S. 189 ff., Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte. S. 61 ff.; Bisping, Komm. zu Matth. 26, 28, hält es für wahrscheinlich.

Mischnah und im Talmud erwähnt findet, sondern erst bedeutend später (im 10. Jahrh.) in den rabbinischen Schriften auftritt [1]. Als Hauptgrund für diese Hypothese gilt die Bemerkung bei Matthäus *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*: *πάντες* sei deshalb besonders hervorgehoben, weil aus dem fünften Becher niemand zu trinken verpflichtet war [2]. Wir haben schon oben S. 118 bei der Erklärung dieser Worte auf das Unhaltbare dieses Grundes hingewiesen [3]. Das Bedenken, welches man gewöhnlich gegen einen der rituellen Becher als Abendmahlskelch erhebt: Jesus, der gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, habe ohne Grund sich nicht von der herkömmlichen Feier entfernt, sondern sich an den Ritus gehalten und diesen erst vollständig zu Ende geführt, ehe er die hl. Eucharistie einsetzte, löst sich leicht. Man bedenke nur, daß der, welcher als „Herr des Sabbats" (Lc 6, 5) auch über dem Gesetze stand, die Macht und das Recht besaß, den Ritus des Passahmahles zu unterbrechen, um es durch das neutestamentliche Bundesmahl zu erfüllen und abzuschaffen. Gerade durch eine enge Verknüpfung des Antitypus mit dem Vorbilde mußte die Erfüllung des typischen Passahmahles und die Erhabenheit des neuen Mahles um so schärfer hervortreten.

Es bleibt demnach nur der vierte Passahbecher als der eucharistische übrig [4]. Für diesen sprechen auch mehrere positive Gründe. Nach den Untersuchungen Bickell's ist es sehr wahrscheinlich, daß die der Konsekration vorangehende Präfation in der apostolischen Liturgie dem Hallel die Gedanken entlehnt und ihnen einen christlichen Inhalt gegeben hat. Der Präfation entspricht der zweite Teil des Hallel, die Psalmen 115—118. Besonders der Ps. 118, bei dem auch im Passahritus einzelne Verse respondiert und namentlich vv. 25—27 hervorgehoben wurden, gab dem christlichen Lob- und Dankgebete vor der Konsekration, der Präfation mit dem sich daran anschließenden Sanktus und Benediktus, den Inhalt und die Form [5]. Da nun

---

[1]) Vgl. Bickell, a. a. O. S. 52.

[2]) Langen, a. a. O. S. 190.

[3]) Vgl. auch Pölzl, a. a. O. S. 80, Knabenbauer, Comment. in Matth. II, p. 433, B. Schäfer, Die religiösen Altertümer der Bibel. S. 196.

[4]) Vgl. Bickell, a. a. O. S. 80, s. auch Art. Liturgie in Kraus, Realencyklop. d. christl. Alt. II, 309 f., B. Schäfer, a. a. O., Ibar, Das neue Test. I. Evang. n. Matth. 1873. S. 147 f., Grimm, Leben Jesu. VI. S. 104 f. u. a.

[5]) Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Bickell, a. a. O. S. 105 ff., ders. in Zeitschr. für kathol. Theol. 1880. S. 94 f.

aber diese Psalmen nach dem dritten und vor dem vierten Becher beim Passahmahl recitiert wurden, geht man nicht fehl, wenn man eben wegen der Ähnlichkeit der Präfation mit dem Hallel den vierten Becher als denjenigen ansieht, welchen der Herr konsekriert hat. Weitere Fingerzeige giebt uns der lukanische Bericht vom letzten Passahmahle Jesu. Weil der dritte Evangelist am meisten über den Verlauf des Mahles selbst berichtet, so darf man gerade bei ihm genauere Nachricht über die Stellung des letzten Abendmahls im Passahritus erwarten. Wann hat der Heiland die Worte Lc 22, 15 f. gesprochen, in denen er sein großes Verlangen, *τοῦτο τὸ πάσχα* mit den Jüngern zu essen, ausdrückt? Da der Herr in v. 16 sagt, daß er nicht mehr — wegen des parallelen Wortes in v. 18 dürfen wir hinzusetzen: von nun an nicht mehr — das Passahlamm [1]) essen werde, weil es im Reiche des Vaters erfüllt werde, so ist damit vorausgesetzt, daß Jesus soeben gegessen hat, da er von diesem Augenblicke an nicht mehr essen wird. Das Lamm, auf welches der Herr mit *τοῦτο τὸ πάσχα* hinweist, muß sich schon auf dem Tische im Speisesaale befunden haben [2]). Es wurde aber das zubereitete Passahlamm mit dem Chagigahfleisch und den übrigen zum Mahle gehörenden Speisen erst nach der Darreichung des ersten Bechers in den Speisesaal gebracht und auf den Tisch gestellt. Dadurch ist es ausgeschlossen, daß der Lc 22, 17 erwähnte Becher der erste der vorgeschriebenen gewesen sei [3]). Daß es der zweite Passahbecher gewesen sei [4]), kann durch nichts bewiesen werden. Wenn man die jüdische Haggadah in Parallele zu den Worten Jesu Lc 22, 15 ff. setzen will, so bedenkt man nicht, wie wenig die Worte Jesu mit der Erzählung von der Veranlassung des Passahmahles bei der Befreiung aus Ägypten zu thun haben. Vielmehr kann man aus v. 16 schließen, daß das eigentliche Mahl, das Essen des Passahlammes, soeben begonnen hat, und daß Jesus, nachdem er als Hausvater vom vorbildlichen Lamme zuerst selbst gegessen hat, darauf hinweist, daß das alttestamentliche Passahmahl seiner Bestimmung enthoben ist und an seine

---

[1]) Schanz, Komm. zu Luk. S. 504.

[2]) Pölzl, a. a. O. S. 67.

[3]) Gegen Lightfoot, l. c. p. 474, Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. S. 486, Bisping, Komm. z. Luk. 22, 17, Cornely, Introd. III. p. 297, u. a.

[4]) Pölzl, a. a. O.

ein neues Mahl tritt, in dem Christus als das wahre Opferlamm sich den Seinigen als ein reines Speiseopfer darbietet. Demnach werden die Worte Lc 22, 15. 16. beim Beginn des eigentlichen Essens gesprochen sein [1]), und damit fällt die Annahme, in Lc 22, 17 f. sei der zweite Passahbecher gemeint.

Eine andere Auffassung über den Lc 22, 17 erwähnten Becher vertritt schon der hl. Augustinus (De consensu Evang. III, 2) [2]). Der Heiland soll den Becher, welchen er konsekrieren wollte, schon vor der Konsekration des Brotes ergriffen und dabei nur die auffordernden Worte: *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς* gesprochen haben. Allerdings könnten dann diese Worte mit denen bei Mt 26, 27: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* identisch sein, und scheinbar wird dies noch dadurch bestätigt, daß das Wort vom Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstocks auch bei den beiden ersten Evangelisten dem eucharistischen Kelche folgt. Wie aber schon oben S. 85 ff. gezeigt, steht dieser Ausspruch des Herrn bei Matth. und Mark. offenbar nicht an der richtigen Stelle; denn er setzt ein Trinken des Heilandes aus dem Abendmahlskelche voraus, was eine exegetisch und dogmatisch schwer oder gar nicht zu erklärende Annahme ist [3]). Lukas dagegen giebt den Worten nicht eine eschatologische Wendung, wie die ersten Evangelisten, und berichtet sie in ursprünglicherer Form und an der richtigen Stelle [4]), zumal da sie in unmittelbarer Parallele zu Lc 22, 16 stehen und dieses Verses rein historische Bedeutung auf die Abschaffung (Erfüllung) des alten Passahmahles durch das neue Mahl des „Reiches Gottes“, d. i. des durch Christi Blut gestifteten neuen Bundes, hinzielt. Wenn daher auch Lc 22, 18 einen derartigen Zweck verfolgt und es ferner ausdrücklich heißt, daß Christus soeben zum letzten Male von dem *γένημα τῆς ἀμπέλου*, von dem im Passahbecher enthaltenen Weine, getrunken habe, so kann v. 17 sich nicht auf den eucharistischen Kelch beziehen, sondern nur auf einen Passahbecher. Es wäre doch auch höchst sonderbar und zwecklos, wenn Lukas, der scharf zwischen Passah- und Abendmahl unterscheidet, unmittelbar nacheinander

---

[1]) Grimm, Leben Jesu. VI. S. 49.

[2]) Vgl. auch Maldonat zu Lc 22, 17, Langen, a. a. O. S. 191 f., Bickell, Messe und Pascha. S. 81 ff., ders. in Zeitschr. für kath. Theol. 1880. S. 93.

[3]) Knabenbauer, Comm. in Matth. II. p. 437.

[4]) Pölzl, a. a. O. S. 68, Knabenbauer, l. c.

zweimal desselben Kelches sollte Erwähnung gethan haben [1]). Die Hervorhebung eines einzigen von den rituellen Passahbechern beim dritten Evangelisten erklärt sich hinreichend aus der Thatsache, daß Jesus eben an diesen einen Becher das Wort vom Nichtmehrtrinken knüpfte, welches Lukas wegen seiner Beziehung auf die Erfüllung des Passahs durch das den neuen Bund vermittelnde Blut für erwähnenswert hielt. Wir sind deshalb nicht berechtigt, in Lc 22, 17 eine Vorwegnahme des Abendmahlskelches zu sehen [2]). Da der Becher einerseits dem Essen des Passahlammes folgt, andrerseits dem vierten rituellen, der als der eucharistische erkannt wurde, vorhergeht, so kann er nur der dritte, d. i. der Segensbecher, sein [3]), worauf auch das *εὐχαριστήσας* und das *γένημα τῆς ἀμπέλου* (vgl. פְּרִי הַגָּפֶן im Weinsegen) hindeuten. Damit wäre aber noch ein neuer Beweis dafür gewonnen, daß der vierte Becher beim Passahmahl von Jesus als der Abendmahlsbecher konsekriert worden ist.

Nach dem Passahritus wurde dieser, nachdem der zweite Teil des Hallel (Ps. 115—118), das sog. große Hallel (Ps. 136) und der Liedsegen beendigt waren, getrunken. Nun berichten aber Mt 26, 30 und Mc 14, 26 deutlich, daß die Jünger, bevor sie den Abendmahlssaal verließen und zum Ölberg gingen, noch einen Hymnengesang angestimmt haben *(καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον)*. Daß hierunter das Recitieren einiger beim Passahmahl gebräuchlichen Psalmen verstanden werden muß, wird wohl allgemein zugegeben [4]). Da nach Mt und Mc der Konsekration des Kelches aber auch ein *εὐχαριστεῖν* Jesu vorausging, so ist die Annahme gerechtfertigt, daß der Herr während der Lob- und Dankgesänge beim vierten Becher die Konsekration des Kelches vorgenommen habe. Über die genauere Stelle während des Hallel muß die apostolische Liturgie, welche den Einsetzungsakt

---

[1]) Pölzl, a. a. O. S. 66.

[2]) Daß jeder beim Passahmahl aus seinem eignen Becher trank, wie Bickell, Messe und Pascha. S. 82, behauptet, und daß demnach ein Becher beim Passahmahl, von dem besonders gesagt wird, daß er herumgereicht werde, „ohne weiteres für den eucharistischen zu halten“ sei, ist eine aus der spätern Gewohnheit der Juden geschöpfte Vermutung, da die Mischnah darüber nichts erwähnt.

[3]) Vgl. Grimm, a. a. O. S. 54.

[4]) Vgl. Lightfoot, l. c. p. 653, Wünsche, a. a. O. S. 334, Knabenbauer, l. c. p. 440 sq., Grimm, a. a. O. S. 335, und viele andere.

getreu nachahmte, nähern Aufschluß geben. Die Präfation in der Liturgie des achten Buches der apostolischen Konstitutionen, mit welcher die übrigen alten Liturgien übereinstimmen, entspricht in ihrem Anfang und Ende genau dem Psalme 118, aus dem sogar einige Responsorien wörtlich entlehnt sind. Der im Passahritus dann folgende Ps. 136 „beweist den (in der Präfation) ausgesprochenen Satz, daß es pflichtmäßig sei, Gott Lob und Dank zu sagen, im einzelnen, indem er die Gründe dafür aus dem Wesen Gottes an sich, aus den Schöpfungswerken und aus der rettenden und erlösenden Thätigkeit Gottes in seinem auserwählten Volke angiebt. Ganz den gleichen Inhalt enthält nun aber auch der urchristliche Kanon, und zwar in derselben Reihenfolge, ja vielfach mit denselben Worten, sodaß Leugnung eines Zusammenhangs absolut unmöglich wird" [1]). Die beiden letzten Verse aber, vv. 25 und 26: „Der Speise giebt allem Fleische; denn seine Güte währt auf ewig. Preiset den Gott des Himmels; denn seine Güte währt auf ewig" werden in der Liturgie nach der Konsekration durch die Aufopferung des Leibes und Blutes Christi und das nachfolgende Intercessionsgebet paraphrasiert — darauf deutet auch die am Schluß der auf den Erntesegen bezüglichen Bitte hinzugefügte Bemerkung: „Der allem Fleische Nahrung giebt" hin. Speziell der letzte Vers 26 entspricht dem Schluß des Kanons, der eine Lobpreisung Gottes enthält [2]). Daher darf man annehmen, daß Christus in der Nacht, da er verraten ward, die Konsekration des Kelches nach dem 24. Verse des Ps. 136 vorgenommen habe und daran die Recitation des Schlusses von Ps. 136 und vielleicht des im Passahritus noch folgenden Liedsegens, welcher ein Hymnus auf die Macht und Güte Gottes ist, angeschlossen habe [3]).

Wann erfolgte die Konsekration des Brotes? Das Brechen und Darreichen des eucharistischen Brotes darf nicht mit dem nach dem ersten Passahbecher üblichen Brechen des mittel-

[1]) Bickell, a. a. O. S. 109, eine genaue Gegenüberstellung vgl. S. 118 ff.

[2]) Bickell, a. a. O. S. 113, Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. S. 90 f.

[3]) Daß unter *ὑμνήσαντες* die Recitation des Ps. 23: „Der Herr ist mein Hirt" zu verstehen sei, wie Bickell, Messe und Pascha. S. 88, meint, ist nicht mehr als eine unbegründete Vermutung. In Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. S. 98 ändert B. seine Ansicht dahin, daß *ὑμνήσαντες* nur bedeute, die ganze, mit der Eulogie nach dem Trinken des letzten Bechers schließende Hallelfeier sei beendigt.

sten der drei aufgetragenen Brote identificiert werden [1]), sodaß an Stelle des הא לחמא עניא Jesus die Konsekrationsworte gesprochen habe [2]). Diese Sitte gehört überhaupt erst der Zeit nach der Tempelzerstörung an. Durch das artikellose *ἄρτος* ist es ausgeschlossen, daß Jesus eins von den rituellen Broten konsekriert habe, vielmehr wird dadurch nahe gelegt, daß der Herr eins von den bei der eigentlichen Mahlzeit gebräuchlichen, nichtrituellen zurückgelegt habe, um es später zum eucharistischen zu machen. Die Zeitbestimmung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, der das allgemeine *ἐσθιόντων αὐτῶν* nicht widerspricht, weist uns an den Schluß der eigentlichen Mahlzeit [3]). Mit fast allen Exegeten ist daran festzuhalten, daß in gleicher Weise *(ὡσαύτως)*, wie die Konsekration des Kelches, so auch die des Brotes nach Beendigung der eigentlichen Mahlzeit vollzogen ist, und zwar in unmittelbarer Aufeinanderfolge. Dies geht besonders klar aus dem lukanischen Berichte hervor, in dem die Konsekration des Brotes erst nach dem dritten Passahbecher erfolgt.

Wenn alle Evangelisten erzählen, Jesus habe das Brot gebrochen und dann seinen Jüngern mit den Worten: „dies ist mein Leib" gereicht, so darf man nicht mit Bickell [4]) dieses Brechen nach der Konsekration des Weines oder gar nach beendigtem Hallelgesang annehmen. Diese Ansicht ist dadurch entstanden, daß man einerseits unter dem *εὐλογεῖν*, bezw. *εὐχαριστεῖν* das Aussprechen der Konsekrationsworte verstand, und daß andrerseits in der urchristlichen Liturgie das Brechen des Brotes erst nach der Konsekration des Weines stattfand. Wenn jedoch die neutestamentlichen Berichte eine andere Reihenfolge der einzelnen Akte beim letzten Abendmahl wahrscheinlicher machen, ist man nicht berechtigt, die liturgischen Gebräuche auf das letzte Abendmahl selbst anzuwenden; denn der Liturgie ist es eigen, die Konsekration in ihre einzelnen Teile zu zerlegen, diese zu ordnen und mit mannigfachen Ceremonien und Gebeten auszuschmücken. In den über das letzte Abendmahl in seiner historischen Gestalt referierenden Berichten des N. T. finden wir die vom Herrn vorgenommenen Akte in historischer Reihenfolge wieder. Die Ausdrücke *ἔδωκεν καὶ εἶπεν — ἔδωκεν λέγων* sind so zu erklären, daß sie besagen, Jesus habe,

---

[1]) So Wünsche, a. a. O. S. 329 f.

[2]) Kirschner, a. a. O. S. 18.

[3]) Bickell, Messe und Pascha. S. 81, Pölzl, a. a. O. S. 76, Cornely, Comm. in I. Cor. p. 342; vgl. darüber oben S. 76 ff.

[4]) a. a. O. S. 86, vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. S. 97.

nachdem er die Konsekrationsworte gesprochen, oder gleichzeitig damit, daß er die Worte sprach, den Jüngern seinen heiligen Leib gereicht. Dann ist aber *κλάσας (ἔκλασεν)* ein dem Aussprechen der Worte und dem Geben vorhergehender Akt. Bickell läßt sich eben dadurch verleiten zur Annahme, das Brechen habe nachher stattgefunden, weil er unter *εὐλογεῖν* das Aussprechen der Worte selbst versteht. Diese Ansicht ist bereits oben S. 81 ff. genügend erörtert und als wenig wahrscheinlich zurückgewiesen worden.

Um das bisher vom Verlauf der Einsetzung der hl. Eucharistie im Passahritus Gesagte noch durch weitere Beweise zu stützen oder vielmehr zu prüfen, wollen wir die beiden übrigen Ereignisse, welche eine Einfügung in den Passahritus wegen einiger Notizen sehr leicht machen, in Bezug auf ihre historische Stellung untersuchen, nämlich die Fußwaschung und die Entlarvung des Verräters Judas. Mt und Mc berichten das zweite Ereignis unmittelbar, nachdem sie erzählt haben, Jesus habe sich mit seinen Jüngern zu Tische niedergelassen, und sagen, es sei *ἐσθιόντων αὐτῶν*, also bei Gelegenheit des letzten Mahles Jesu geschehen. Ebenso wie beim hl. Abendmahl geben sie auch hier nur ganz allgemein den äußern Anlaß und die Zeit an, berichten die Bezeichnung des Verräters aber vor der Einsetzung der hl. Eucharistie. Lukas hat seinen etwas verkürzten und aphoristischen Bericht über dasselbe Ereignis der Erzählung vom hl. Abendmahle angeschlossen, scheint also im Gegensatz zu den beiden ersten Evangelisten eine andere Stelle im Verlauf des Passahmahles ihm einzuräumen. Daher möge der vierte Evangelist in dieser scheinbaren Differenz der synoptischen Berichte Aufklärung geben. Er berichtet freilich nichts über die Einsetzung des hl. Abendmahls, hat aber ein anderes Ereignis jenes Abends, die Fußwaschung, in seinem Evangelium aufbewahrt (Joh. 13, 4—17). Er giebt auch eine genaue Aufeinanderfolge der beiden Vorgänge, Fußwaschung und Bezeichnung des Verräters, da diese sich in ganz natürlicher und sinngemäßer Gedankenentwickelung an die Fußwaschung anschließt. An welcher Stelle des Passahmahles ist denn nun diese einzufügen?

Einige verlegen die Fußwaschung nach der Einsetzung des hl. Abendmahls [1]). Dagegen spricht jedoch vor allem die Bedeutung dieser Handlung Jesu, welche ohne Beziehung auf das

[1]) Hofmann, Die hl. Schriften d. N. T. X, 224 f., von Hofmann, Schriftbeweis. S. 188, Nösgen, Offenbarungsgesch. I. S. 552 f.

folgende Abendmahl gar nicht gedacht werden kann [1]). Sie ist nicht etwa bloß eine äußerliche Reinigung, wie das an Petrus gerichtete Wort (13, 10) zeigt, hat aber andrerseits auch keinen sakramentalen Charakter, wenn auch die einzelnen Momente des Sakramentsbegriffes zutreffen mögen. Durch v. 10 ist nicht eine innere Gnadenwirkung ausgesprochen, da ja von dieser Judas trotz der Reinigung nicht berührt wurde (13, 10 f.). Folglich muß im Symbol der Handlung der Hauptwert liegen [2]). Jesus wollte den Jüngern einesteils ein Beispiel der Demut und Liebe geben, damit auch sie thun, wie er gethan, andernteils durch die äußere Reinigung der Füße sie auf die sittliche Reinigung hinweisen, deren sie bedürfen, um das gleich folgende Geheimnis der hl. Eucharistie würdig zu empfangen [3]). Dieser Reinheit ist aber der Verräter trotz der äußern Fußwaschung bar, weshalb ihn der Herr von dem allgemeinen Zustand der Reinheit unter den Jüngern ausnimmt. Dieser Erklärung widerspricht nicht die bei der Einsetzungsfeier ausgesprochene Sündenvergebung, welche an die Vergießung des Blutes Jesu geknüpft ist [4]). Die Jünger waren schon während ihres Verkehrs mit Christus in Kraft des künftigen Sühnopfers am Kreuze von Sünden befreit. Im hl. Abendmahl wurde diese bedingte, weil an ihre persönliche Mitwirkung geknüpfte, Sündenvergebung, welche im Tode zwar für alle Menschen erworben wurde, aber thatsächlich nur vielen zukommt *(ὑπὲρ πολλῶν)*, den Jüngern dokumentiert und verwirklicht. Eine Reinheit für den Empfang der hl. Eucharistie verlangt auch der Apostel Paulus (I. Cor. 11, 28) [5]).

Diejenigen, welche in der Erwägung, daß Jesus das alt-

---

[1]) Daß es eine sinnbildliche Handlung sei, „durch welche Jesus die Jünger für den Weg reinigte, den er sie in die Welt senden wollte“ (v. Hofm., a. a. O.), ist eine ganz unbegründete Annahme, weil sie sich mit der ganzen Situation gar nicht verträgt.

[2]) Schanz, Komm. z. Joh. S. 452 f., Langen, a. a. O. S. 159.

[3]) Knabenbauer, Comm. in Joann. p. 408.

[4]) Gegen Nösgen, a. a. O.

[5]) Daß Paulus nichts von der Fußwaschung erwähnt, trotzdem er sie gut hätte verwerten können, ist doch kein Grund gegen die Beziehung derselben auf das Abendmahl, da der Apostel die Ereignisse des Abends überhaupt gar nicht schildern will. Gegen Nösgen, a. a. O.

Über den Gebrauch und die Bedeutung der Fußwaschung in späteren Zeiten vgl. Schanz, Komm. z. Joh. S. 453, Knabenbauer, Comm. in Joan. p. 406 sqq.

testamentliche Passahmahl nicht an einer beliebigen Stelle abbrechen konnte, sondern erst ganz beendigen mußte, die Konsekration des Weines an den fünften Passahbecher knüpfen, nehmen aus demselben Grunde auch an, daß die Fußwaschung erst nach vollständig beendigtem Mahle von Jesus vorgenommen sei [1]). Jedoch läßt sich für diese Ansicht nicht das *δείπνου γενομένου* (Joh. 13, 2) geltend machen, da die weit besser bezeugte und jetzt wohl allgemein angenommene Lesart der Stelle ist: *δείπνου γινομένου* [2]). Diese Lesart bezeugt aber, daß das Mahl noch fortdauerte [3]). Selbst wenn man auch durch *δείπνου γινομένου* nur das ausgedrückt finden will, daß die Fußwaschung bei Gelegenheit des Mahles stattgefunden habe, so besagen andere Stellen klar genug, daß das Mahl noch nicht beendigt war: Joh. 13, 4 *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*, d. i., während man noch am Essen war, steht Jesus auf; 13, 12 *ὅτε ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν .... ἀνέπεσεν πάλιν* — wenn ausdrücklich betont ist, daß Jesus vom Mahle aufgestanden sei, und es nun heißt, daß er sich wieder hinlegt, so ist darin doch eingeschlossen, daß jetzt das Mahl seinen Fortgang nimmt. Am meisten spricht gegen die Annahme, daß erst nach beendigtem Passahmahl Jesus die Füße gewaschen habe, die Thatsache, daß der Herr dem Judas nachher noch einen Bissen zu essen giebt; nun war es aber streng verboten, nach dem Genusse des Passahlammes noch irgend welche Speisen zu essen.

Alle diese Stellen bei Johannes erklären sich auf die einfachste Art bei folgender Annahme: Jesus stand während des an kein Ceremoniell gebundenen Essens des Passahlammes und des Chagigahfleisches, also während der eigentlichen Mahlzeit *(δείπνου γινομένου)* vom Tische auf, — daß man sich bereits niedergesetzt hatte, geht aus dem *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου* hervor [4]) — und wusch seinen Jüngern, um ihnen die sittliche Reinigung durch die äußere Fußwaschung zu symbolisieren, die Füße. Darauf ließ er sich wieder zu Tische nieder (Joh. 13, 12), um

[1]) Langen, a. a. O. S. 156 ff., u. a.

[2]) Gegen Hetzenhauer, Nov. Test. I. 1896. p. 264, u. Godet, Johannesevang. II. S. 456, der das part. praes. *γινόμενον* für „eine von den Abschreibern vorgenommene Anpassung an das Präsens *ἐγείρεται* in v. 4“ hält. Jedoch s. Zahn, Einl. II. S. 520.

[3]) Grimm, Leben Jesu. VI. S. 83.

[4]) Schanz, a. a. O. S. 450.

das Mahl fortzusetzen. Deshalb kann die Fußwaschung auch nicht mit dem Händewaschen des Hausvaters nach dem ersten Passahbecher in Verbindung gebracht werden [1]. In den rituellen Verlauf der Feier am Anfang fügt sich die Fußwaschung überhaupt schwerlich ein, während bei der eigentlichen Mahlzeit Gelegenheit dazu hinreichend vorhanden war.

Hiermit hängt eng die Frage zusammen, wann die Bezeichnung des Verräters erfolgt sei, was unter dem *ψωμίον* zu verstehen sei, und wann Judas fortging. Wenn man annimmt, daß die Fußwaschung vor der Einsetzung der hl. Eucharistie vorgenommen sei, wie wir es wahrscheinlich zu machen versucht haben, so ist damit schon gesagt, daß Judas vor der Einsetzung weggegangen sei [2]. Jedoch bietet gerade dieser Punkt, weil die Evangelisten nicht übereinzustimmen scheinen, gewisse Schwierigkeiten, sodaß es angemessen ist, die Stellung der Verräterscene im Verlauf des Abendmahls noch besonders zu untersuchen. Von jeher hat man sich mit der Frage beschäftigt, ob auch Judas am eucharistischen Mahle teilgenommen habe. Wenn sich auch die meisten und unter ihnen die bedeutendsten der Väter (Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus) entschieden dafür aussprachen, so fehlte es doch nicht an Stimmen, welche sich energisch gegen eine solche Annahme wehrten [3], und man kann demnach nicht von einem unanimis consensus patrum reden [4]. Dafür berief man sich hauptsächlich auf psychologische und dogmatische Gründe: Jesus habe seinem erhabenen Liebesbeweis in der heil. Eucharistie die größte Undankbarkeit und Verstocktheit in seinem eigenen Apostel, der ihn verraten werde, gegenüberstellen wollen; Thomas führt als einzigen Grund an, Jesus habe den Judas von der hl. Eucharistie nicht ausgeschlossen, um den Vorstehern der Kirche ein Beispiel zu geben, daß, weil des Verräters Seelenzustand den Jüngern nicht bekannt gewesen sei, nur die öffentlichen Sünder von den hl. Sakramenten auszuschließen seien [5]. Mit ähnlicher Begründung läßt sich die entgegengesetzte Ansicht verteidigen:

---

[1]) Schanz, a. a. O.

[2]) Knabenbauer, Comm. in Mt. II. p. 438.

[3]) Über die Ansichten der Väter s. die Litteratur bei Bynaeus, de morte Christi. I, 7 ff., Langen, a. a. O. S. 166, Cornely, Introd. III. 298, Knabenbauer, in Mt. II. p. 439, Pölzl, a. a. O. S. 108.

[4]) Knabenbauer, Comm. in Joann. p. 417.

[5]) Dagegen Knabenbauer, in Mt II. p. 439.

Jesus durfte diese erste Einsetzungsfeier des hl. Geheimnisses nicht durch die Teilnahme des Verräters, der bereits den Teufel im Herzen hatte und dadurch eine neue Greuelthat begangen hätte, entweihen lassen [1]). Spätere Exegeten suchten für die Anwesenheit des Judas auch exegetische Gründe ins Feld zu führen: Nach den Evangelien habe sich der Heiland mit den „Zwölfen" zu Tische gesetzt, und Markus bemerke ausdrücklich, daß alle aus dem eucharistischen Kelche getrunken hätten [2]). Von den Zwölfen ist nur gesagt, daß sie zu Beginn des Mahles zugegen waren; Judas kann deshalb im Verlaufe desselben weggegangen sein. Mit *πάντες* Mc 14, 23 sind offenbar auch nur alle Anwesenden gemeint [3]). In neuerer Zeit sind die Ansichten zwar noch sehr geteilt, jedoch neigen jetzt viel mehr Exegeten zu der Annahme, Judas sei vor der Einsetzung des hl. Abendmahls weggegangen [4]). Da sich mit psychologischen Gründen nichts Sicheres ermitteln läßt, so dürfen wir nur auf Grund der evangelischen Berichte mit exegetischen Mitteln diese Frage zu lösen versuchen [5]).

[1]) Schanz, Komm. z. Luk. S. 510: „Es mag dem christlichen Gefühl der Gedanke schmerzlich sein, daß Judas, welcher schon den Teufel im Herzen hatte, den Leib und das Blut des Herrn empfing, und es mag uns schwer fallen anzunehmen, daß Jesus, welcher befohlen hatte, das Heilige nicht den Hunden und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen, die Geheimnisse einem Unwürdigen mitteilte, aber wir dürfen unsern Maßstab nicht an die Handlungen des Herrn legen."

[2]) Cornelius a Lap. ad Mt 26, 20, vgl. Pölzl, a. a. O. S. 111.

[3]) Die Beziehung der Worte *ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος* Act 1, 20 darauf, daß Judas durch die Teilnahme am Abendmahl und durch den Auftrag des Herrn *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* die bischöfliche Würde erhalten habe, wird schon dadurch unmöglich, daß hier ein Citat aus LXX Ps. 108, 8 vorliegt. So hatte die Stelle Cornel. a Lap. l. c. erklärt, dagegen vergl. Langen, a. a. O. S. 167: „Jedes Wort der Widerlegung wäre hier Verschwendung". Pölzl, a. a. O. S. 112.

[4]) Der früher fast allgemeinen Ansicht von der Anwesenheit des Verräters beim letzten Abendmahle stimmen unter den Protestanten der neueren Zeit zu: von Hofmann, Schriftbeweis. II, 2. S. 186, Nösgen, Offenbarungsgesch. I. S. 556 f. und einige andere, unter den Katholiken z. B.: Grimm, Leben Jesu. VI. S. 133, Schanz, Komm. zu Luk. S. 509, z. Joh. S. 462, Pölzl, Leidensgeschichte. S. 108 ff., Keppler, Unsers Herrn Trost. S. 15, ders., Art. Judas im Kirchenlex. 2. A. VI. 1923, u. a.; der entgegengesetzten Meinung sind die meisten neueren Protestanten und sehr viele unter den Katholiken: A. Maier, Komm. z. Joh. II. S. 282 ff., Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 166 ff., Schegg, Komm. z. Matth. II. S. 350 ff., Cornely, Introduct. III. S. 298, Knabenbauer, Comm. in Mt. II. S. 438, in Joann. p. 416 sqq., Roth, Die Zeit des letzten Abendmahls. S. 6 f., Belser, Einl. S. 341, u. v. a.

[5]) Nösgen, a. a. O., Grimm, a. a. O. S. 133, Schanz, Komm. z. Luk. S. 510.

Aus Johannes läßt sich, wenn wir von der Fußwaschung absehen, von vornherein über die Stellung der Verräterscene kein Schluß ziehen [1]), wenn er auch zur Bestätigung der gewonnenen Resultate gute Dienste leisten kann. Es handelt sich hauptsächlich um die Synoptiker, und bei diesen finden sich zwei entgegenstehende Ansichten, da nach Mt 26, 21 ff. und Mc 14, 18 ff. der Verräter bereits vor der Einsetzung der hl. Eucharistie entlarvt wird, während nach Lc 22, 21 ff. dies erst nach dem Abendmahl geschieht. Aus der Zeitbestimmung *ἐσθιόντων αὐτῶν* bei Mt und Mc erfahren wir nichts Näheres über die genaue Stellung der Bezeichnung des Verräters im Verlaufe der Ereignisse jenes Abends, da sie nur den äußern Anlaß angiebt. Jedoch könnte man annehmen, daß die Evangelisten deshalb noch die einleitende Bemerkung *ἐσθιόντων αὐτῶν* hinzufügen, um die Entlarvung des Verräters speziell in den Verlauf der eigentlichen Passahmahlzeit, als sie noch am Essen waren, zu setzen; diese war aber mit der Einsetzung des Abendmahls erfüllt und beendigt. Beziehen sich nun die beiden Erzählungen bei Mt-Mc und Lukas auf dasselbe Ereignis, und wer berichtet es an historisch-chronologisch richtiger Stelle? Schon der hl. Augustinus (Tract. 62 in Joann.) sucht die Schilderung von der Verräterepisode bei Johannes in zwei Teile zu zerlegen, sodaß Joh. 13, 21. 22 dem eucharistischen Mahle vorangingen und v. 23 ff. erst demselben folgten. Auch Grimm [2]) nimmt an, Jesus habe vor dem Mahle den Verräter leise angedeutet und auf ihn hingewiesen, wie Mt und Mc berichteten, wobei der erste Evangelist sogleich den Judas namhaft mache, dagegen sei nach dem eucharistischen Mahle die eigentliche Entlarvung des Verräters erfolgt (gemäß Lc 22, 21 ff. u. Joh. 13, 21 ff.) [3]). Gegen eine solche Zerreißung spricht aber ganz entschieden der Zusammenhang [4]). Sicherlich ist das Wort Mt 26, 21 und Mc 14, 18: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με,* wozu Mc noch hinzufügt: *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ,* identisch mit demselben Ausspruch bei Joh. 13, 21. Dieses Wort vom Verrat hat eine Sturmflut leidenschaftlicher Gemütsbewegung in den Herzen der Apostel hervorgerufen. Sie können nicht an dem Worte des Meisters

[1]) Schanz, Joh. S. 642.

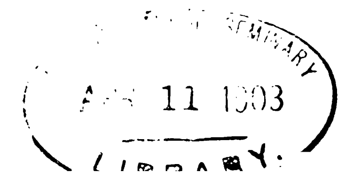
[2]) Leben Jesu. VI. S. 86. 103.

[3]) Vgl. auch Keppler, Unsers Herrn Trost. S. 15, Val. Schmitt, Verheißung d. hl. Euch. S. 17 f. Anm.

[4]) Schanz, Komm. z. Joh. S. 462, Knabenbauer, Comm. in Joann. p. 416.

zweifeln. Entsetzlich und unfaßbar ist der Gedanke! „Herr bin ich's, bin ich's" schallt es von allen Seiten ihm entgegen. Petrus möchte vor allem wissen, wo der versteckte Feind zu suchen und zu fassen ist. Deshalb wendet er sich an Johannes, und flüstert ihm, ungeduldig forschend, zu: frage den Meister, wo in diesem Kreise der Verräter sitzt (Joh. 13, 23 ff.). Der Herr antwortet nach den beiden ersten Evangelisten: *ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει* Mt 26, 23, vgl. Mc 14, 20. Er bezeichnet also den Verräter durch das Eintauchen in die Schüssel, nach Joh. 13, 26 durch das Eintauchen des Bissens (scil. in die Schüssel). Somit entspricht die Erzählung dieser Verräterscene in Mt 26, 21—25, Mc 14, 19—21 ganz genau der Schilderung bei Joh. 13, 18—27, und da sie eine schön geordnete Gedankenfolge verrät, so haben wir kein Recht dazu, sie in zwei Teile zu zerlegen. Matth. und Mark. berichten vor der Einsetzung der hl. Eucharistie die Entlarvung des Verräters, worin eingeschlossen liegt, daß dieser auch vorher weggegangen ist, da durch die Frage des Judas Mt 26, 25 sich dieser ebenso, wie durch die Darreichung des Bissens, wodurch der Satan in ihn fuhr (Joh. 13, 26), bezeichnet fühlen und auf die indirekte Aufforderung des Herrn hin: *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον* weggehen mußte, was er auch wirklich that (Joh. 13, 28—30). Durch die Berichte des Mt und Mc läßt sich auch über die Stellung, welche dem hl. Abendmahl bei Johannes zukommt, Licht verbreiten. Wenn die Fußwaschung vor der hl. Eucharistie stattfand und derselben die Entlarvung des Verräters unmittelbar folgte, so muß auch diese vor dem hl. Geheimnisse geschehen sein, was noch durch ein anderes Moment bei Johannes deutlicher wird. Er sagt nämlich, daß Judas durch die Eintauchung und Darreichung des Bissens *(τὸ ψωμίον)* gekennzeichnet sei. Nach dem Passahmahl, welches durch die Einsetzung des hl. Abendmahls erfüllt und beendigt war, war der fernere Genuß von Speisen gesetzlich untersagt. Wenn auch Jesus nicht an das Gesetz gebunden war, wie er schon durch die eucharistische Feier das jüdische Ceremoniell unterbrochen hatte [1]), so hätten doch die Jünger an der Darreichung des Bissens sofort den Verräter erkennen müssen, wenn diese nach beendigtem Passahmahl als ganz absonderliche Handlung geschehen wäre. Daß sie ihn nicht erkannt, zeigen die

[1]) Pölzl, a. a. O. S. 111.



Fragen nach dem Zwecke seines Fortgehens (Joh. 13, 28 f.). Bei dem τὸ ψωμίον an eucharistisches Brot zu denken, wie es einige griechische Väter thaten, „ist wohl eine Verirrung“ [1]). Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als die Eintauchung und Darreichung des Bissens vor der Einsetzung der hl. Eucharistie im Laufe des Passahmahls anzunehmen, und daher ist die historisch richtige Stelle des Abendmahls bei Johannes zwischen 13, 30 [2]) und 13, 31, zumal Jesus in den folgenden Versen mit der ἐντολὴ καινή v. 34 auf die eben gestiftete καινὴ διαθήκη hinweist, in der sich ja gerade das Hauptmoment des neuen Gebotes, die Liebe zu einander, durch die selbstlose Dahingabe des Leibes und das Genugthuung für die Sünden der Welt bietende Vergießen des Blutes Jesu in der erhabensten Weise bethätigt, als ein Beispiel für die Jünger, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, vgl. Joh. 15, 13; I. Joh. 3, 16.

Scheint nun aber nicht der lukanische Bericht in direktem Widerspruch zu den Angaben des Mt, Mc und Joh. zu stehen? Es fällt zunächst auf, daß die Erzählung vom Verräter bei Lc 22, 21 ff. sehr knapp und undurchsichtig ist. Lc 22, 21 weist auf das ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ Mc 14, 18 hin und verbindet damit zugleich die nähere Bezeichnung des Verräters in Mt 26, 23; Mc 14, 20; Joh. 13, 26, worauf das auch von Mt und Mc berichtete Wehe über denselben folgt. Neben dieser aphoristischen Erzählung des Lukas ist ferner die Anknüpfung derselben an die vorhergehende Einsetzung ganz unvermittelt. Nach der Konsekration des Kelches fährt der Evangelist fort: πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με κτλ. Das πλήν ist in verschiedener Weise gedeutet worden. Es soll, da mit τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (Lc 22, 20) hervorgehoben ist, was den Jüngern zu gute geschieht, πλήν diese Wirkung einschränken, insofern der Verräter keinen Teil daran habe [3]). Jedoch ist Christus für alle gestorben (II. Cor. 5, 14 f.; vgl. I. Tim. 2, 6; 4, 10), sein Kreuzesopfer leistete für die ganze sündige Welt stellvertretende Genugthuung, auch für Judas war Christi Blut geflossen, wenn er auch der Früchte des Opfertodes, deren Aneignung an die subjektive Mitwirkung geknüpft ist, nicht teil-

---

[1]) Grimm, a. a. O. S. 138, Pölzl, a. a. O. S. 107, Knabenbauer, l. c. p. 416, Langen, a. a. O. S. 164. Anm. 2.

[2]) Vgl. das johanneische ἦν νύξ mit I. Cor. 11, 23 ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο.

[3]) von Hofmann, a. a. O. S. 186.

haftig wurde. Eine Einschränkung kann somit *πλήν* nicht bedeuten, aber auch nicht einen Gegensatz zum Vorhergehenden, wenn er auch sachlich wohl zwischen der unendlichen Liebe Jesu beim hl. Abendmahle und dem schnöden Verrate des Judas besteht [1]). Vielmehr ist *πλήν* eine bei abgebrochenen Reden angewandte Partikel, die einen neuen Gedanken einführen soll, der an und für sich mit dem Vorhergehenden nichts zu thun hat [2]). Wie die Entlarvung des Verräters als ein besonderes Ereignis ohne jeglichen Zusammenhang von Lukas direkt nach der Einsetzung der hl. Eucharistie berichtet wird, so hat der dritte Evangelist auch in den übrigen Vorgängen des letzten Abends, die sich nicht auf das eucharistische Mahl beziehen, die chronologische Reihenfolge nicht eingehalten. Alles, was die Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahls durch das neutestamentliche Abendmahl angeht, berichtet Lukas 22, 15—20 in musterhafter Ordnung. Dann aber reiht er die übrigen Ereignisse aneinander, ohne auf ihre genaue Aufeinanderfolge großen Wert zu legen. Das zeigt z. B. auch die vollständig ohne jeden Zusammenhang stehende Anknüpfung von Lc 22, 24 ff. an die Entlarvung des Verräters. Es wird hier vom Rangstreit der Jünger gehandelt. Welches Moment immerhin die Veranlassung dazu gewesen sein mag, die Aussicht auf das messianische Reich oder ein aktueller Vorgang beim Mahle, so läßt sich doch jedenfalls nicht leugnen, daß Lc 22, 24 ff. eine große Ähnlichkeit und teilweise Übereinstimmung mit Joh. 13, 13 ff. aufweist [3]). Es ist daher ganz zwecklos, als Grundlage für diese Verse bei Lukas noch einen besonderen Vorgang anzunehmen, der sich nach dem Abendmahle und nach der Entlarvung des Verräters zutrug [4]). Die Bezeichnung des Verräters bot keinen Anlaß zu der Frage nach dem höheren Range der einzelnen, wohl aber konnte der Herr gelegentlich

---

[1]) Schanz, Komm. z. Luk. S. 510, Pölzl, a. a. O. S. 110.

[2]) Knabenbauer, in Luc. p. 576, vgl. Wilke-Loch, Lexicon graeco-latin. in N. T. p. 652, Zahn, Einl. II. S. 438, Dalman, Worte Jesu. S. 186: *πλήν* an dieser Stelle = *ἀμήν* (vgl. Mt 26, 21, Mc 14, 18); Lc will stets das seinen Lesern Fremde (*ἀμήν* hebr. Wort) möglichst vermeiden.

[3]) Grimm, a. a. O. S. 99. Anm. 2: „Namentlich v. 27 bei Lukas erscheint wie eine absichtliche Zusammenfassung der vv. 14—15 bei Johannes, als ein Anklang an die eben vorhergegangene „Bedienung" in der Fußwaschung"; vgl. Schanz, z. Luk. S. 511.

[4]) Gegen Pölzl, a. a. O. S. 115, Schanz, a. a. O.

der Fußwaschung, wie auch Johannes berichtet, die Jünger zur Demut ermahnen, daß sich der größere erniedrigen und des geringern Diener werden solle (Lc 22, 26), da auch er selbst, ihr Herr und Gott, ihnen, den tief unter ihm stehenden Jüngern, den niedrigen Dienst der Fußwaschung erwiesen. Vielleicht fügen sich die Rangstreitigkeiten am besten dort ein, als man sich zu Tische niederließ[1]). Bei der Fußwaschung legte sich dem Herrn an seiner eigenen That der Demut die Gelegenheit nahe, darauf zurückzukommen und die Jünger auch durch Worte über diese Tugend zu belehren[2]).

Demgemäß halten wir dafür, daß Lukas in seiner Erzählung über den letzten Abend vor dem Tode Jesu die Ordnung einhält, daß er erst das vorbildliche Passahmahl, dann seine Erfüllung im hl. Abendmahl berichtet und weiterhin, um diese sachlich zusammengehörenden Vorgänge nicht zu unterbrechen, die übrigen Ereignisse des Abends, mögen sie vor oder nach dem eucharistischen Mahle geschehen sein, in fragmentarischer Weise lose aneinanderreiht[3]). Wenn also der Bericht des Lukas hinsichtlich der historischen Stellung der Entlarvung des Verräters kein sicheres Urteil zuläßt, dagegen alle übrigen Evangelien dieses Ereignis deutlich genug vor die Einsetzung der hl. Eucharistie verlegen, so haben wir allen Grund, der sicheren Tradition dieser zu folgen, daß nämlich Jesus im Verlauf des Passahmahles vor dem Abendmahle den Verräter gekennzeichnet und dieser darauf fortgegangen sei. Zur näheren Bestimmung der Stellung dieser Episode im Passahritus dienen uns zwei Momente: 1. Wie aus Johannes deutlich hervorgeht, ist die Bezeichnung des Verräters nach der Fußwaschung, nachdem Jesus sich

---

[1]) Vgl. B. Schäfer, Die religiösen Altertümer der Bibel. S. 196, Langen, a. a. O. S. 157, Godet, Joh. S. 458, P. Feine, Eine vorkanon. Überlieferung des Luk. Gotha 1891. S. 63.

[2]) „Die Fußwaschung war ohne Zweifel begründet durch den Streit, von welchem Lukas redet." Godet, Joh. S. 457.

[3]) Langen, a. a. O. S. 168 ff., Roth, Die Zeit des letzten Abendmahls. S. 7: „Ihm (dem Lukas) ist es mehr darum zu thun, die Begebenheiten beim letzten Abendmahl nach ihrer inneren Bedeutung als nach der äußern Zeitfolge hervortreten zu lassen."

Wenn Lukas auch 1, 3 versichert, daß er alles καθεξῆς schreiben wolle, so kann sich dieses doch nur auf die Reihenfolge der Ereignisse von größerer Bedeutung und nicht auf alle einzelnen Momente in denselben beziehen. Vgl. Knabenbauer, Comm. in Luc. p. 576.

wieder zu Tische niedergelassen hatte, erfolgt. Wenn wir nun diese in den Verlauf des eigentlichen Mahles, des Essens des Passahlammes, angesetzt haben, so muß die Bezeichnung des Verräters im weitern Fortgang des Mahles geschehen sein. 2. Einen zweiten Fingerzeig giebt uns Joh. 13, 26: *τὸ ψωμίον*. Daß hierunter ungesäuertes Brot zu verstehen sei [1]), ist unwahrscheinlich, da dieses bereits am Anfang des Mahles gegessen wurde. Nach Beendigung des Essens vom Passahlamme, nachdem zum Schluß noch ein Bissen, ein Stück von der Größe einer Olive, von einem jeden der Vorschrift gemäß genossen war, war jedes fernere Essen an diesem Abend untersagt. Da nun Johannes den dargereichten Bissen ein *ψωμίον* (kleiner Bissen, nicht *ψωμός*) nennt und von diesem als einer ganz bekannten Sache redet, die im Passahritual diesen Namen führte (vgl. *τὸ ψωμίον* Joh. 13, 26a ohne *τοῦτο*), so ist die Annahme nicht unberechtigt, Jesus habe dem Judas zu seiner Kennzeichnung als Verräter dieses letzte Stück vom Passahlamm gereicht [2]), ohne daß die Jünger dadurch aufmerksam gemacht wurden, weil es eben eine ganz rituelle Handlung war, während er dem Judas durch einen Blick oder durch das Wort Joh. 13, 27: *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον* genugsam zu erkennen geben konnte, daß seine teuflischen Pläne von ihm durchschaut seien. Den Bissen tunkte Jesus entweder in die Schale (Schüssel, *τρύβλιον*) mit Essig oder in die Schüssel mit dem Brei Charoseth [3]).

Nach diesen Untersuchungen über die einzelnen Ereignisse des letzten Abends in ihrer historischen Stellung im Ritus des messianischen, letzten Passahmahls glauben wir, daß dieses mit seinen besonderen Eigentümlichkeiten aller Wahrscheinlichkeit nach in folgender Weise verlaufen ist:

Nach einer allgemeinen Händewaschung setzt man sich zu Tische.

Mt 26, 20; Lc 22, 4 *ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα*, hierbei entspinnt sich eine *φιλονεικία* Lc 22, 24.

Der erste Becher wird gemischt und der Segen darüber gesprochen.

Dem Kidduschgebet folgt das Trinken des ersten Bechers.

Die Speisen werden aufgetragen.

---

[1]) Pölzl, a. a. O. S. 106. — [2]) Schanz, Komm. z. Joh. S. 464.

[3]) Kirschner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl. S. 21, Pölzl, a. a. O.

Nach der Händewaschung des Hausvaters werden bittere Kräuter gegessen und der Dank für die Feldfrüchte gesprochen.

Der zweite Becher wird gemischt.

Auf die Frage des Jüngsten der Anwesenden folgt die Haggadah, die Erklärung der ganzen Feier und der Speisen.

Die Psalmen 113 und 114 werden recitiert und darauf der zweite Becher getrunken.

Allgemeine Händewaschung leitet das eigentliche Mahl ein. Während eines Segensgebetes werden die Brote gebrochen und dann gegessen. Darauf wird zunächst das Chagigahfleisch verzehrt, woran sich das Essen des Passahlammes schließt.

Nachdem Jesus gegessen, spricht er die Worte Lc 22, 15 u. 16.

Sodann steht er auf vom Mahle (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου Joh. 13, 4) und wäscht den Jüngern die Füße Joh. 13, 3—12. Im Anschluß daran und mit Rücksicht auf den Rangstreit ermahnt er zur Demut. Joh. 13, 13—17; Lc 22, 25—30.

Jesus sagt, daß einer ihn verraten werde. Mt 26, 21 f.; Mc 14, 18 f.; Lc 22, 21, Joh. 13, 18 ff. Infolge der Bestürzung der Jünger kennzeichnet er den Verräter näher dadurch, daß er ihm den letzten rituellen Bissen vom Passahlamme reicht, nachdem er ihn vorher in die Schüssel getunkt hat, worauf Judas den Saal verläßt. Joh. 13, 26—30; Mt 26, 23—25; Mc 14, 20—21; Lc 22, 21—22.

Der dritte Becher wird gemischt und nach dem Tischgebet getrunken.

Lc 22, 17 und 18; Mt 26, 29; Mc 14, 25.

Der vierte Becher wird gemischt und darüber zunächst der zweite Teil des Hallel (Ps. 115—118) recitiert.

Darauf folgt das große Hallel, Ps. 136.

Bei v. 25 nimmt Jesus ein Brot, bricht es, spricht die Konsekrationsworte und giebt es den Jüngern.

Ebenso nimmt er den schon gemischten Becher, macht den Inhalt durch die Konsekrationsworte zu seinem Bundesblut und giebt ihn seinen Jüngern zu trinken. *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

Mt 26, 26—28; Mc 14, 22—24; Lc 22, 19—20; I. Cor. 11, 23—25.

Mit den letzten Versen des Ps. 136 und dem Liedsegen
ὑμνήσαντες Mt 26, 30; Mc 14, 26
schließt das Mahl.

In hac mensa novi regis
Novum pascha novae legis
Phase vetus terminat.
Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat.

Alphabetisches Sachregister.

